FILOSOFIA
e sociologia

Scritti di:

ABBAGNANO, BATTAGLIA, BANFI, BRUNELLO, CANESTRARI, CHIODI, FASSÒ, GALLI, GOVI, LE BLONDE JR., LUPORINI, MANFERDINI, MASSOLO, MATTEUCCI, MORPURGO-TAGLIABUE, MORRA, OGGIONI, PACI, PASTORE, PALUMBO, PEDRAZZI, RIZZOLI, SANTUCCI, SEMERARI, STEFANINI, STURZO, TREVES, VEDALDI, ZANGHERI

IL MULINO

Sociologia della conoscenza

Sociologia ed estetica

Sociologia e diritto

Sociologia, psicologia e pedagogia

Sociologia e storiografia

Sociologia e religione

Contributi storici

PREMESSA

Le relazioni raccolte in questo volume furono presentate al Convegno di studio sul tema "Filosofia e Sociologia" indetto dalla Sezione di Bologna della Società Filosofica Italiana, e tenutosi presso l'Università degli Studi di Bologna nei giorni 23-25 aprile 1954.

Intenzione degli organizzatori del Convegno era promuovere una discussione sul significato della sociologia nell'attuale situazione culturale, e, in particolare, sui rapporti tra indagine sociologica e ricerca filosofica. IL MULINO, nel presentare tra i suoi Saggi questo volume, fa propri gli scopi del Convegno, nella speranza che una tale discussione possa in qualche misura contribuire, se non allo sviluppo della sociologia, almeno ad una presa di coscienza dei problemi che questa disciplina comporta. Ciò è tanto più necessario in quanto da noi sussistono tuttora equivoci e diffidenze tenacissime, per cui ci si rifiuta, troppo spesso, di prendere atto delle acquisizioni teoriche e dei risultati pratici indubbiamente conseguiti dalla sociologia là dove essa ha raggiunto autonomo e fiorente sviluppo.

Questo volume, come già il Convegno, non pretende di tracciare un bilancio degli studi sociologici in Italia e, tanto meno, nel mondo: esso vale come un'inchiesta condotta presso le diverse correnti della cultura italiana in ordine al problema sociologico. Dai cattolici ai marxisti, dagli idealisti e spiritualisti ai positivisti vecchi e nuovi, i principali indirizzi della filosofia italiana sono qui rappresentati; maestri

autorevoli e giovani studiosi contribuiscono insieme, sia pure in forme e titoli diversi, ad una discussione sulla natura e il significato della sociologia.

Oltre la discussione, non si offre un conclusivo giudizio: nella situazione di oggi, specie di fronte alla carenza di effettive ricerche sociologiche, esso sarebbe sostanzialmente astratto; non possiamo tacere, tuttavia, che il Convegno vide la maggior parte degli intervenuti concordare esplicitamente nella speranza e nell'augurio di un ricco ed autonomo sviluppo delle scienze sociologiche in Italia.

Nella disposizione di questi scritti l'editore ha cercato di riprodurre l'ordine dei lavori del Convegno: perciò ad una parte riservata alle relazioni introduttive seguono gli interventi sul tema generale "Filosofia e Sociologia" e quelli che prendono in esame i rapporti tra sociologia e particolari discipline.

RELAZIONI INTRODUTTIVE AL CONVEGNO SUL TEMA FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

Indirizzo del Senatore Luigi Sturzo letto nella seduta inaugurale del Convegno *

ILLUSTRE Professore, il suo cortese invito a partecipare al convegno di studio sul tema: *Filosofia e Sociologia,* mi ha trovato spiritualmente entusiasta, ma fisicamente legato alla casa che abito, alla città che mi accoglie, al lavoro che mi assilla.

Questa mia lettera non è una relazione, nè un messaggio, nè una epistola del bel tempo quando i dotti avevano tempo e agio a comunicare fra di loro pensieri, speculazioni e ricerche. È solo un modo pratico per essere presente, in un angolo della sala pronto ad ascoltare (e leggerò con premura i resoconti e le relazioni del convegno), intervenendo per plaudire alla iniziativa e raccoglierne i frutti.

La più parte dei sociologi è lontana dall'ammettere che vi sia o vi possa essere rapporto ideale o pratico fra sociologia e filosofia; e si preoccupano quando si accorgono fare la filosofia capolino nei loro lavori.

Dal suo primo apparire, la sociologia fu presentata come la scienza che doveva assorbire e annullare la speculazione metafisica ed etica, teologica e giuridica, dando essa la sintesi del pensiero umano positivo e razionale.

Seguirono i tentativi di darle contenuto e metodo strettamente scientifico, applicandovi teorie e metodi della meccanica, della psicologia, dell'antropologia e così di seguito, sotto la duplice insegna del positivismo scientifico e del materialismo storico.

Oggi la corrente, prevalente in sociologia, è esclusivamente sperimentale, pragmatista, fatta di casi particolari e di dati statistici, con la cura di evitare teorie e costruzioni

* Lettera indirizzata al Prof. Felice Battaglia, presidente della Sezione di Bologna della S.F.I. promotrice del Convegno.

speculative, nè si sogna di instaurare contatti con la filosofia creduta quale pura sistematizzazione aprioristica di un pensiero privo di base nella realtà.

Dall'altro lato, i filosofi non sono stati meno decisi a negare alla sociologia qualsiasi contenuto di speculazione filosofica e qualsiasi carattere di disciplina scientifica degna del nome.

Ciò nonostante gli studi e le pubblicazioni di sociologia si sono moltiplicati in tutte le lingue; e nessuno può negare che tale disciplina tenga un posto importante nel campo della speculazione come in quello dell'applicazione.

Sia o no scienza la sociologia; abbia o no contenuto di pensiero autonomo, è questione che più non si mette; ma non risolve il dissidio fra sociologia e filosofia.

La colpa, se colpa c'è, non è degli uni nè degli altri, ma della stessa natura della speculazione umana, specie in materia creduta nuova perchè prende nuovi atteggiamenti o utilizza nuovi materiali.

L'alchimia per diventare chimica, non è forse passata attraverso secoli di tentennamenti e di speculazioni senza base? e non è stato così di tutte le scienze? E che dire delle involuzioni del pensiero, delle sue deviazioni, delle critiche distruttive di qualsiasi sistematica, anche nel campo filosofico? Non è perfino negato, oggi, il valore della metafisica che per secoli è stata in onore?

Bisogna persuadersi che la sociologia, non ostante tutto, continua, da un secolo e mezzo, a cercare la sua strada; cercando molto ha trovato e ancor molto dovrà trovare; più che altro dovrà definire se stessa, a costo di cercare e ricercare, battere diverse strade, ritornare sui suoi passi, facendo cadere quel che è superfetazione o indebito arricchimento, per presentarsi nella linea caratteristica di *scienza della società in concreto.*

Questo mi sembra il punto capitale dove è arrivata la sociologia in cerca di definizione. Ogni altra definizione o è incompleta ovvero deviante. La società dell'essere e del dover essere non compete alla sociologia, salvo come aspetto marginale o dato morfologico: l'essere in un determinato tempo e luogo; o come aspetto astratto della realtà sociale: rilevamento statistico.

Neppure può competere alla sociologia l'essere sociale come speculazione metafisica, nè il dover essere, come speculazione etica; queste appartengono alla filosofia, e sotto aspetti particolari al diritto.

Forse la sociologia non può attingere dalla speculazione filosofica e giuridica dati integrativi della propria materia di studio? certo che sì.

Anzi, e qui il punto capitale sul quale si dovrebbe essere d'accordo: la sociologia, lo vogliono o non lo vogliono i sociologi, ha sempre un fondo o un presupposto filosofico, vero o falso, ordinato o caotico, logico o illogico, del quale i sociologi, inconsciamente o volutamente, impregnano qualsiasi lavoro sia di costruzione scientifica sia di rilievo descrittivo o di schematizzazione statistica.

Il presupposto filosofico non manca nè può mancare in qualsiasi lavoro scientifico: in un modo scrive chi è convinto del libero arbitrio e della spiritualità umana; in un altro modo chi è convinto della materialità di tutto e del tutto; l'agnostico, non nasconde il suo pensiero, anche scrivendo di scienza, così il credente di una fede religiosa. Se così è per le scienze naturali, che dire delle scienze storiche e morali, alle quali dovrà ascriversi la sociologia?

Come la società in concreto (oggetto degli studi sociologici) si presenta nella sua struttura e nel suo dinamismo, nella sua spazialità e nella sua temporalità, pervasa allo stesso tempo da correnti spirituali di pensiero e di sentimento, di fede e di razionalità e da correnti materialiste negatrici dello spirito, così la sociologia, che ne studia la struttura e il processo, non può non rilevarne la esistenza e il valore; perciò ne cerca le leggi sociologiche nell'intimo carattere della vita umana in società.

Si domanderà se esistano leggi sociologiche. È un problema al quale ho cercato di dare una risposta, domandando a mia volta se esistano leggi fisiche che non subiscano l'usura del tempo e della critica; se esistano leggi logiche o matematiche che non siano rettificate, chiarificate o messe in oblio perchè non più efficaci, o perchè credute inefficaci.

Su tutte le leggi, quella che occorre chiarire è la legge della causalità, metterne in luce i valori concomitanti del condizionamento, del precedente e conseguente, della supposizione e dell'eventualità, e così di seguito, per dar ragione anche alla possibilità di tentare la ricerca e lo studio delle leggi sociologiche nel processo della società in concreto.

Ci sarà impossibile far ciò senza risolvere un altro problema, quello del rapporto fra storia e sociologia; se, cioè,

sia la storia per la sociologia un dato estrinseco di confrontazione di fatti e di rilievi statistici, e non piuttosto, come a me sembra, non debba intendersi come sociologia, spiegando l'intrinseco procedere ed evolversi di tutta la società nella libertà individuale e nel condizionamento collettivo. La storia, come tale, mette in luce gli eventi, le personalità di primo piano, l'ambiente e il suo dinamismo, il conflitto delle forze in contrasto, gli effetti veri o apparenti, come punti di riferimento per la nostra memoria, e allo stesso tempo come elementi di speculazione di quelle discipline, e credo siano tutte, che per essere bene comprese han bisogno dello studio della loro dimensione temporale, di cui il processo storico rilevato è solo un lato sempre studiato e sempre inesauribile. Fra tali discipline la sociologia storicista è la più impegnata, direi la chiave della stessa storia.

E qui fo punto, caro prof. Battaglia, per attendere le risposte, i tentativi di risposte e le critiche che verranno da cotesto convegno, al quale rinnovo i più fervidi auguri di successo.

Omaggi cordiali

devotissimo
LUIGI STURZO

Roma, 21 aprile 1954

La Sociologia oggi

di

FELICE BATTAGLIA

Il problema della sociologia in Italia si è creduto eliminato con la dura critica che ne ha potuto fare l'idealismo, al principio del secolo. Troppo semplice, a vero dire, la soluzione che ne aveva tentato il positivismo, perchè potesse resistere ad essa: come credere che la società sia un dato acquisito e corpulento, rispetto a cui gli individui non più fini in sè o soggetti liberi e autonomi siano soltanto mezzi, addirittura organi in un organismo? come pensare ancora che ogni profilo di rapporti e di relazioni, la specificità di queste e di quelli, si perdano in quanto, essendo ciascuno e tutti un risultato sociale la società li condizioni, e talmente li condizioni che la radice psicologica, la categoricità spirituale, debbano cedere dinnanzi al condizionamento se non al determinismo del dato sociale? Si capisce poi come conclusivamente, ai positivisti, la sociologia apparisse nella forma più ingenua, attesoché, postulato un tutto sociale, dinnanzi a fatti in cui soltanto rilevante ne fosse l'essere e il configurarsi sociale, rispetto a cui ogni valore della persona debba cedere, una scienza unitaria ne fosse il corrispettivo teoretico, in essa venendo meno la ragion teoretica e pratica di ogni altra scienza in un suo circoscritto e legittimo àmbito.

La reazione idealistica, a tal proposito, fu precisa. Se tali fatti si vogliono intendere, se della società come complesso di rapporti e di relazioni si intende dare un approfondimento, se quel tutto si vuole davvero penetrare, è necessario scioglierne la cosalità, la aposteriorità naturalistica, la corpulenza, per risalire da essa o da essi, dalla società ipostaticamente assunta al principio attivo e dialettico; perché solo di esso si dà scienza che speculativamente valga; poiché solo il pensiero e la volontà, lo spirito, sono la radice di quei pretesi dati, meglio dei rapporti e delle relazioni

sociali. La società non è cosa, non è organismo, non è un tutto cosale e organico da constatarsi e con cui fare i conti, ma il vivente processo dello spirito che in un principio categoriale ingenera e sollecita quei rapporti e quelle relazioni che solo a posteriori assumiamo quali dati, mentre in realtà sono atteggiamenti nostri in un mondo da noi costituito. La dissoluzione della società e l'esaltazione valorativa dello spirito, anzi dell'atto in cui questo si rivela e procede, sono una cosa, venendo medesimamente meno la sociologia quale unitaria scienza dei fenomeni sociali.

Come siffatta veduta si configurasse risulta chiaro dagli scritti del Petrone prima, del Croce e del Gentile poi. Il primo non ha esitato a dire che « la sociologia è.... un'approsimazione corpulenta ed empirica della filosofia dello spirito, un suo equivalente fenomenale. Chi dal simbolo assurge alla visione diretta della cosa significata, chi dal fenomeno si leva all'essenza, quegli non indugìa nei termini intermedii, quegli risolve e reintegra l'associazione nella spiritualità, quegli elide e risolve la sociologia nella filosofia dello spirito ». Non diverso l'atteggiamento dei due corifei del neohegelismo italiano. Il primo avverte come, nella considerazione della storia, ove ci si ponga da un punto di vista di assunzione naturalistica, invano si cerca un punto di appoggio, poiché ogni funzione rimanda all'altra in un regresso o in un progresso all'infinito, essendo ogni fenomeno causa di un effetto che ne consegue, effetto di una causa che lo precede. Meno ancora tale piano dei rimandi si slarga, secondo il Croce, a un tutto sociale che lo spieghi, quando è vero invece essere lo spirito nella sua attività che fa la storia e i suoi termini, i quali, come li si esamini, non sono il tutto sociale o i fenomeni accennati ma i soggetti individui, le loro azioni e reazioni, gli incontri e le comunicazioni. Più radicale la posizione del Gentile in quanto egli pone, sia pure per dissolverlo, un radicale dualismo, lo spirito storicizzato e lo spirito in atto, per cui quello si converte in una entità naturale, quando non intervenga questo, il quale ove si mantenga il suo profondo valore si sottrae alla storia e si pone nella sua eterna idealità. Il che, se non erriamo, vuol dire che ogni storica concrezione appare vanificata, quando ciò che importa è la formalità assoluta dello spirito, l'atto che la instaura e la risolve: non la società, ma l'atto per cui io mi faccio sociale, essendo uno dei molti e i molti a me riadducendo. Se andiamo poi a verificare che cosa sia questa

storia nell'atto che la pone, questo società nell'atto che la costituisce, il Gentile non esita a dire che l'una e l'altra sono « senza spazio e senza tempo ».

Vien da domandarsi se in realtà l'idealismo, mettendo in crisi la sociologia positivistica col risalire dal fatto all'atto, dai rapporti e dalle relazioni sociali in quanto dati al principio sintetico e costitutivo, non sia andato oltre, in quanto proprio l'approfondimento interiore, l'esaltazione della categoria o dell'assoluta formalità si sottrae per esso ad ogni considerazione oggettiva, ad ogni oggettivo dispiegamento storico. Si postula l'oggetto nella sintesi, ma questa approfondita nel soggetto, divenuta mera forma, esclude ogni contenuto quale rilevante; lo confina in un limbo di esteriorità naturalistica non diciamo da rifuggirsi ma addirittura da consumare. La sociologia moriva nella filosofia dello spirito, nell'abbraccio dell'atto, essa sola la filosofia dello spirito vera scienza, davvero unificatrice, esso solo l'atto la consapevolezza; moriva in una forma assoluta e in un non meno assoluto principio, in cui la realtà appare contratta e vanificata.

Tuttavia non ci pare che l'elisione operata dall'idealismo italiano fosse tale che non si dovesse meditare prima e prendere atto poi di alcuni approfondimenti che nel clima europeo si sono pur profilati. Il punto da cui la nuova svolta nacque e procedette fu, e non poteva non essere, la pretesa legislazione dello spirito, nei termini della costitutività idealistica. È proprio lo spirito, pensiero e volontà, esso legislatore di un mondo, che nascente nello spirito è nel suo essere e nel suo divenire affatto logico e razionale? La razionalità del mondo è la necessaria conseguenza dell'assunzione spirituale, del logicismo idealistico. Ma proprio il dubbio dinnanzi ai risultati, un mondo null'affatto razionale, in cui errore e male hanno senso preciso, in cui l'accidentale e il caso sconvolgono le serie come si tenti di comporle, rapresenta la crisi di ogni assunto spiritualistico che presuma alla assolutezza.

Donde le due vie della speculazione oltre l'idealismo, entrambe connesse se non nate insieme dall'accennato travaglio, entrambe auspicanti uno scioglimento. Si è detto essere l'esistenzialismo la filosofia della crisi, e certo crisi esso è dello spirito in quanto non più sintetico e risolutivo, non più lucido e coerente nella trasparenza di un valore, appaia antinomico e inconclusivo, angosciato e torbido: an[illegible]

nel «salto» cerca di sottrarsi alla sua limitazione e ricerchi una nuova qualità, in realtà non si sottrae a nulla, poiché nel suo essere quel che è, affatto condizionato anzi strutturato, più che spirito essere, l'essere nostro nella situazione, la ragione ovviamente non ha un ruolo da esercitare. Che è poi il rovescio d'una medaglia, quando non si dica che proprio l'assenza della ragione, vita vissuta o esistenza, il pensiero di non più pensare, attinge la significazione più profonda dell'essere, spalancandosi medesimamente noi, ciascuno di noi, a una nuova ragione alogica, rispetto a cui la ragione e la logica tradizionale o sono termini di un rifiuto o danno luogo a un avvivante recupero in una più comprensiva ripresa.

Si capisce quindi che proprio la constatazione della società quale disperdente oggettività, quale generale sistema della vita che ci depaupera e ci opprime come ci prenda e ci avvinca, quando non si traduca in una mera assunzione della situazione nella consapevolezza, essendo la consapevolezza psicologicamente liberatoria e sol tale, comporta anzi ingenera il superamento in altri profili umani che ci sciolgano da quei vincoli, che ci sottraggano alla situazione, aprendoci noi a nuovi cieli e a nuovi mondi. Perciò, se taluno poté parlare della coesistenza quale struttura della esistenza, del disperdente mondo delle cose e degli oggetti in cui noi siamo, e ritenere che in esso siamo e uscire non possiamo, di cui solo possiamo essere consapevoli per apparire uomini e non cani, più frequentemente si è detto della «comunione» oltre la stessa «comunità», della realtà di un mondo comunicativo se non partecipato in cui siamo soggetti oltre quello stare assieme che è la società nei più estrinseci aspetti. La comunione è l'aspirazione suprema degli esseri liberi, oltre i legami quotidiani, oltre le funzioni che ogni istante assolviamo, oltre quel che compendiosamente diciamo società. Resta da chiarire se essa è davvero aperta all'intrapresa umana o non sia un mero limite che sfugge come ci si approssimi, resta da vedere se essa può tradursi in una situazione o non resti una tendenza, il cui significato al più è che essa rioperi sulla società per rinnovarla.

Comunque certo è che la problematica esistenzialista, essa che pur in taluni profili appare negativa e negatrice, conclusivamente ha proposto a modo suo un'indagine sociale, ha proceduto ad analitiche e strutturazioni dianzi ignote, ha

indicato soluzioni nuove, accennando dimensioni e prospettive originali, le une e le altre su piani sottratti all'impegno della ragione e alle funzioni della logica tradizionali. Dobbiamo dire che proprio la speculazione più negativa ha avviato ad una nuova sociologia? E lo diremmo se la parola non avesse un acquisito significato, quello attribuitele dai positivisti.

Né con ciò si esaurisce la speculazione in funzione antiidealistica, se si tien presente la varia vicenda dell'intuizionismo e della fenomenologia, di Bergson e di Husserl per indicare due nomi. Diverso certo quello da questo, tuttavia l'uno e l'altro esigono un superamento della logica e del discorso, dell'intelletto astraente e dello scientismo generalizzante, dei consueti mezzi tecnici. In definitiva, per quanto si possa riconoscere che questi, tutti questi, valgono a certi fini, si cerca una via che ci adduca a qualcosa di più alto e di più apprezzato, ad adeguare davvero la vita nel suo slancio vitale o nell'essenza che alla vita presiede, appunto i mezzi intuitivi rapidi e duttili, infiniti e perfetti. Il consueto di ogni giorno, attraverso gli strumenti e l'intelligenza, appare troppo ristretto e opprimente perché non si tenti di slargarsi a qualcosa che ci accolga nel suo orizzonte e ci potenzii, in un respiro più ampio che davvero vibri all'unisono con il tutto: una morale aperta degli spiriti oltre la morale chiusa dei gruppi e delle istituzioni, una religione aperta dei testimoni e dei santi oltre la religione chiusa delle congregazioni e degli ufficii, esigono anzi sono una «società aperta» oltre la «società chiusa», ancorchè su questi ultimi termini il Bergson non si è soffermato troppo come sugli altri.

Diversamente la fenomenologia, se la realtà sociale come il mondo ha messo tra parentesi, ha sospeso (ἐποχή), lo ha fatto per rivendicare un ordine di essenze individuali e sociali, che, apprese dalla coscienza allo stesso mondo danno significato. In definitiva, a meno che non si dia della fenomenologia una interpretazione del tutto evasiva e platonica, proprio l'intuizionismo eidetico, la conquista delle essenze è tale da restituirci il mondo nella più profonda intelligenza che se ne possa avere. Quali siano i risultati dell'apprendimento eidetico, della analitica e della descrittiva fenomenologica, non possiamo qui dire, è certo tuttavia che dalla stessa fenomenologia ha proceduto una sociologia, la cui importanza non si può trascurare.

Basterebbero questi sommari cenni per comprendere come la riduzione della sociologia alla filosofia dello spirito, la filosofia dello spirito essendo la scienza universale della realtà nell'assoluta sua forma, non ha impedito al pensiero di battere altre vie, e ne abbiamo indicato due soltanto ma tipiche. Occorre aggiungere che la stessa critica ha dato senso alla ragione, in quanto resa problematica ha insistito sul suo primato, non nel senso tradizionale per cui logica significa un mondo in essa perfetto e compiuto, ma nel senso che il mondo si costruisce e si difende nelle più mobili strutture della logica, essendone l'approfondimento un compito all'infinito. La genesi e il processo della realtà sociale è nello spirito, senonché questo non è fatto per sempre, piuttosto si fa e diviene, approfondisce le sue stesse guise di concerto con quella, essendo in tale ricambio il genuino senso della storia.

Molti i problemi che qui insorgono, innanzi tutto in che modo possa asserirsi la corrispondenza tra l'oggettivo dispiegarsi della realtà e l'assunto strutturistico dello spirito, se le strutture che noi foggiamo siano del tutto adeguate alle formazioni sociali o pur no, nel senso che qualcosa di impervio, e di irriduttibile alla ragione alla fine permanga. L'adeguatezza proclamata dall'aristotelismo, per cui infine è la materia sociale primaria rispetto alla forma, essendo le leggi della natura a generare le leggi etiche che su di esse si esemplano, donde il classico concetto del *φύσει δίκαιον* diritto per natura, dalla natura derivato, trova il correlato più perfetto nell'adeguatezza dell'idealismo, per cui è la forma primaria rispetto alla materia, essendo la legge dello spirito ad ingenerare valide e astringenti le leggi della stessa società, la società quale posizione dello spirito come si dispieghi. Il Gentile, nell'ultimo suo geniale e travagliato scritto, parla di una società trascendentale, onde assolutamente parlando l'uomo è animale politico, da quando io si riflette su se stesso e si attua nell'unità sintetica di sé e di altro. È allora, da quel punto, che finisce la solitudine, che spunta il primo raggio della vita sociale, di cui tutte le forme più particolari e complesse non saranno se non un derivato, e propriamente diverse dalla originaria per il diverso contenuto che nella esperienza si viene maturando. Senonché noi oggi siamo ben cauti a ritenere possibile tale postulata coincidenza, per cui l'idealismo in ermetiche clausure rinnova a nostro avviso il naturalismo, essendo il mondo sociale e lo spirito davvero adeguati, essendo adeguate leggi

a rimandare l'uno a l'altro, materia e forma di un ben congegnato tutto.

Oggi, reso più avveduto, lo stesso naturalismo, con l'assegnare alla ragione un compito critico, non può muovere da una presupposta adeguazione, piuttosto ritiene che proprio una sempre mobile società, in un divenire senza tregua, esiga strumenti davvero dialettici, strutture funzionalmente mobili per intenderla, per cui lo spirito cerca le vie dell'impegno, la ragione vuol farsi normatrice nell'intendimento che se ne abbia, ma nello stesso tempo esso, essa sa bene di non poter concludere in un'assoluta legislazione costitutiva. Diverso il valore delle costruzioni che in tal modo si ingenerano, sempre più o meno provvisorie, valgono in sede giuridica più che in sede storica, in sede sociale più che in sede morale, tuttavia individuarle non è senza valore, poichè individuarle significa per quanto è possibile sottrarsi al flusso che mai non resta, al relativismo che ci rapisce e ci inghiotte. La sociologia, in quanto per esempio rileva provvisorie strutture nella forma del tipico e del generale, appare un proficuo tentativo di fissaggio storico, quando si avverta che riaddotto il sociale nel tipico e nel generale poi dal tipico e dal generale trabocca e rifugge, quando si comprenda che quegli schemi, quelle strutture, sono anch'esse storiche, e sarebbe vano sogno attribuire loro oltre la storica funzione una validità assoluta, una legislazione universale.

D'altra parte, ammessa l'inadeguatezza della ragione alla società, dell'uso critico della ragione rispetto a quel complesso di rapporti e di relazioni che diciamo società, non ignoriamo un'altra funzione della ragione rispetto al dato sociale, una volta che lo si voglia assumere tale nelle strutture che noi stessi congegnamo: ed è il controllo che attraverso l'analisi del linguaggio noi possiamo tentarne. Un linguaggio coerente non solo può dirci se certi dati nostri siano tali da potersi verificare, epperò da dirsi davvero reali; può anche concludere che non verificabili siano mere espressioni prive di senso, epperò da espungersi dal quadro della fatticità o realtà, il solo che ci interessa. Dovrebbesi cominciare dal termine « società »; ma quant'altre parole mai, classe o comunione, autorità o governo, nazione o Stato, noi possiamo siffattamente controllare, per verificare che cosa alla fine resti, un atto o un comportamento, un impegno

o un rapporto, per escludere un'essenza da una parte o una cosa dall'altra!

Sono tanti i problemi aperti alla sociologia di oggi, allo studio sociologico, diciamo pur così quando si vinca l'antica impostazione cosalistica o positivistica da una parte, e la recente impostazione essenzialistica o idealistica dall'altra, proprio mentre la sociologia allarga la sua comprensività e si riportano nel suo àmbito persino l'arte e la religione (sociologia dell'arte e della religione), persino la conoscenza (sociologia della conoscenza). La nuova sociologia, si svolga in senso strutturistico o comportamentistico, si appelli ai comportamenti o si slarghi alle istituzioni, non si esaurisce in una ingenua descrittiva naturalistica, cerca piuttosto certo di rendersi razionalmente critica e problematica, accetta il controllo del linguaggio nella verifica, approfondisce comunque il senso della storicità che accompagna le umane formazioni che essa indaga.

L'ultima avventura odierna della sociologia è stata quella dialettica. Non solo i comportamenti e le istituzioni, non solo le strutture rapportualistiche e relazionali ne sono i mezzi, i mezzi di cui essa si avvale, ma le più complesse dialettiche intervengono, possono intervenire, a suo sussidio. Proprio quando la storia appare nel più scarnito empirismo di fatti accanto a fatti, di individuatissimi fatti, quando la società si rileva come il loco in cui si connettono i fatti e si ingenerano i rapporti e le relazioni, devesi rinunciare all'assunto di una presupposta e necessaria dialettica. Ragion per cui anche le più avvedute dialettiche hegeliane, e diciamo con riferimento all'Italia le stesse dialettiche neo-idealistiche conseguenti alle tentate riforme dello hegelismo, appaiono, sono da ritenersi teologiche, come quelle che muovono da un'assunta razionalità e mirano ad una conclusione razionale, che fermi la storia e la chiuda, in un consacrato e definitivo assetto. Da siffatta taccia non è estraneo neppure il materialismo dialettico, che disposa il materialismo allo strumento dialettico, che questo sottrae all'idealità della ragione ma lega alla materia sia essa natura o economia: anch'esso vagheggia uno strumento perfetto per un perfetto risultato, una chiave che chiuda il mondo storico divenuto la confortevole casa dell'uomo. Ad evitare la taccia di teologismo dobbiamo dunque rilevare che non una dialettica ma le dialettiche siano per essere gli strumenti del nostro impegno, rispetto alla società, ove se ne tenti l'intendimento, ed esse

tanto più appaiono adeguate quanto più mobili, tanto più soddisfacenti quanto più duttili, essendo la società corrispettivamente nel più coerente e scarnito empirismo in un sollecitante ed infinito travaglio di momenti e di guise.

Al margine ci sia consentito chiederci se questa riduzione del problema, dianzi approfondito in sede di razionalismo critico, di problematicismo spirituale, di controllo nel linguaggio, al termine estremo dell'empirismo e alla varianza infinita dello strumento dialettico non ci adduca poi a ritenere che proprio l'infinitezza della dialettica, la mobilità senza sosta del termine ultimo dell'indagine sociale, non significano che questo e quella non si adeguino o per usare l'espressione matematica si incontreranno all'infinito. Non escludiamo con ciò che i nostri strumenti valgano: certo valgono provvisoriamente, su un piano di storica relatività, oggi e qui; ma quando si ritiene che nella ragione che ci sollecita a tentare le più critiche avventure sia una luce che da un superiore lume partecipe s'irradia, si può ben ritenere che proprio la mondana mancanza della chiusura, in cui gli acquisiti risultati siano pari al mezzo impegnato, esige nel limite che inconfondibilmente segna un radicale e decisivo rinvio. Solo nel ritenere che un rinvio consegua al limite si dà senso all'esigenza della socievolezza, in quanto la ragione comporti un assoluto regno in cui l'uomo si plachi e, come si è detto, ogni dato sociale si reintegri nella totalità dei mezzi e delle funzioni.

Quanto più si approfondiscano la umanità e la storicità degli impegni sociali e gli oggetti corrispettivi appaiono lucidi nella più avveduta sociologia, bisogna dire che, proprio nel limite ognora constatato dei nostri mezzi e delle nostre funzioni, delle strutture e dei processi quali sian capaci di sviluppare, si rileva un valore che non si esaurisce anche se sia certo esso a sostenere quanto di valido noi perseguiamo. Qualcuno potrebbe dire che la esasperazione dell'iperempirismo sociologico, per usare l'espressione cara a Gurvitch, apre la via alla sociologia del soprannaturale di cui ci ha detto lo Sturzo; senonchè, anche quando dicessimo di comunione e di Chiesa invisibile, di corona mistica o di Chiesa trionfante, il nostro discorso è soltanto sul piano della analogia, ragion per cui ci pare preferibile dire che quei termini « sociologicamente » valgono per quel che essi sono capaci di ulteriormente generare, in quanto appresi dalla coscienza

rioperano avvivandole sulle stesse strutture sociali, rioperano affinandoli sugli stessi nostri strumenti e funzioni.

In tal modo inesauribile il valore che l'impegno teoretico e pratico della ragione sostiene, appare riconfermato nella più alta direzione possibile, esso che è a fondamento della costruzione che nelle più diverse direzioni l'uomo fa della sua casa mondana. Ma evidentemente per chi sappia tenerlo presente, per chi in esso affidato vegga nel mondo storico le riflesse luci di un più alto lume, tutto che alla detta costruzione appartiene, le cose e i mezzi, le guise ond'esse si strutturano e le dialettiche con cui le apprendiamo, appaiono nella più circoscritta definizione, ed è medesimamente un insegnamento di umiltà che al superbo uomo è impartito.

Filosofia e Sociologia

di

Nicola Abbagnano

Poichè non ritengo che la filosofia possa assumersi oggi il compito di dettar leggi alle discipline che si sono organizzate o si vanno organizzando sulla base di esigenze e di metodi propri — compito che potrebbe essere rifiutato ed è difatti rifiutato spesso dalle discipline interessate — intenderò il tema di questa trattazione — rapporti tra filosofia e sociologia — nel senso di un'analisi del modo in cui tali rapporti si sono venuti storicamente atteggiando.

Da un punto di vista storico non si può negare che i rapporti tra filosofia e sociologia sono stati molteplici ed intrinseci.

Non è certo per un semplice caso che la sociologia sia sorta e si sia affermata nel clima di una delle grandi manifestazioni del romanticismo ottocentesco, il positivismo, mentre l'altra manifestazione dello stesso romanticismo, l'idealismo, la ignorava e disconosceva. È ben vero che il positivismo ha voluto intendere e realizzare la sociologia come una scienza positiva e perciò sul modello delle altre scienze ed in particolare della fisica. Ma ciò gli è stato reso possibile da una generalizzazione filosofica del concetto di «scienza positiva», generalizzazione precorritrice che ha fornito in anticipo la possibilità dei quadri e dei metodi di una disciplina non ancora realizzata come insieme coerente di ricerche. Questa funzione precorritrice è stata esercitata spesso dalla filosofia nei confronti di altre discipline, sia per ciò che riguarda la loro prima formazione sia per ciò che riguarda alcune fasi importanti del loro sviluppo. Per la sociologia, si potrebbe agevolmente mostrare come la diversità delle impostazioni filosofiche abbia influito sulla diversità dei suoi indirizzi ed anche sulla sua pretesa di valere come disciplina autonoma, indipendente da ogni

filosofia. Non intendo mettere in discussione questa pretesa, che assumo qui piuttosto came un dato di fatto. Tuttavia è anche un fatto che esistono filosofie le quali negano questa pretesa e fin la stessa possibilità della sociologia come tale. La capacità della filosofia di entrare in conflitto con qualche tipo o indirizzo particolare di ricerca positiva e di avere per qualche tempo la meglio in questo conflitto non può essere negata; ed è confermata dalla polemica antifilosofica cui spesso gli scienziati specialisti furono e sono indotti dall'esigenza di salvaguardare gli interessi della loro scienza.

Un esempio di tale conflitto si è avuto in Italia nei primi decenni di questo secolo, quando l'idealismo romantico, divenuto l'ideologia della classe culturale dominante, ha fermato lo sviluppo degli studi sociologici in Italia, rendendo minima ed insignificante la partecipazione di studiosi italiani alle ricerche che, negli altri paesi, si andavano estendendo nel loro raggio e rafforzando nei loro metodi.

Possiamo dire pertanto che esistono filosofie le quali rendono possibile ed esigono una sociologia e che esistono altre filosofie le quali escludono la funzione e la validità di questa scienza. Ma questa ovvia constatazione non è sufficiente come punto di partenza per un chiarimento dei rapporti tra filosofia e sociologia, data la molteplicità degli indirizzi che possono essere indicati dal termine «sociologia». Vi sono infatti filosofie che esigono una sociologia ma la considerano come una «scienza della società» la quale faccia parte integrante di un sistema filosofico. In questo caso la sociologia viene indirizzata, non già alla ricerca empirica, ma all'interpretazione della società nel suo complesso; e cioè della sua opinione, del suo sviluppo e delle mète cui tende in questo sviluppo. L'analisi della società diventa, allora, un'analisi puramente concettuale i cui presupposti sono forniti dalla personale filosofia di chi la tratta o dalla tradizionale filosofia a cui egli fa riferimento. Il rapporto tra filosofia e sociologia, diventa, in questo caso, un rapporto interno di una determinata filosofia, cioè il rapporto tra una parte specifica di tale filosofia e la sua parte generale o fondamentale.

È chiaro che in questi casi ciò che la filosofia rende possibile non è una ricerca sociologica autonoma e capace di stabilire da sè i propri presupposti e metodi ma piuttosto una propria parte, o funzione specifica, i cui risultati sono

determinati in anticipo dalla sua parte generale o metafisica.

Stando a ciò, per una filosofia che renda possibile la sociologia, noi possiamo intendere solo una filosofia che renda possibile un lavoro di ricerca autonoma cioè un complesso di ricerche empiriche, sperimentali o «sul campo» i cui risultati non siano pregiudicati in avanzo e i cui presupposti ed i cui metodi possano essere incessantemente modificati e adattati a seconda delle esigenze delle stesse ricerche. È chiaro difatti che un lavoro di questo genere può essere eseguito e portato innanzi indipendentemente dalle opinioni filosofiche di chi lo pratica sulla natura ultima e sulle mète della società nel suo complesso. Tale lavoro, perciò, se arriva a stabilire con sufficiente approssimazione i suoi metodi di controllo, delimita un «campo» di ricerche possibili aperto a tutti gli investigatori e capace di organizzare un proprio linguaggio ed una propria disciplina d'indagine. In tal modo l'effettiva autonomia della ricerca sociologica e l'intersoggettività dei suoi risultati, sono garantiti nella misura in cui si riesce a disporre di adeguati strumenti di controllo.

Si può a questo punto cominciare a scorgere in modo più preciso il rapporto tra filosofia e sociologia quale si è venuto delineando nello sviluppo di questa scienza sino ad oggi.

In primo luogo si può dire che, in tale rapporto, la funzione della filosofia si è venuta configurando in modo prevalentemente negativo. La filosofia (come il dèmone socratico) dovrebbe in primo luogo suggerire alla sociologia ciò che la sociologia *non* deve essere o *non* deve fare.

Dovrebbe cioè mettere in guardia la sociologia contro la stessa filosofia sgombrando la via da certi presupposti e dando libero varco ad ogni tipo di ricerca sul campo.

Difatti, poichè si tratta di presupposti «filosofici», la loro eliminazione o sospensione è, essa stessa, un procedimento filosofico, Elencherò qui alcuni di questi presupposti nella sui critica si concreta il compito negativo della filosofia nei confronti della sociologia.

1) «Il dominio delle ricerche sociologiche costituisce una totalità o un *mondo*, il mondo o la totalità dei fatti umani e della società in generale». Questo presupposto deve essere abbandonato, se la ricerca sociologica deve essere resa possibile. La ricerca sociologica infatti non ha mai a che fare con la totalità assoluta dei fatti umani ma

solo con insiemi ben delimitati di tali fatti. Il suo raggio d'azione non si estende e non può estendersi alla « società » nel suo complesso ma solo e sempre ad un gruppo sociale ben delimitato e fornito di caratteristiche che lo distinguano. Se l'estensione dei concetti di cui la ricerca sociologica fa uso deve essere commisurata alla potenza effettiva dei mezzi di controllo di cui essa dispone, lo stesso concetto di società come totalità o mondo umano, deve essere messo da parte come inoperante.

2) « La società umana, nella sua totalità, possiede *un'unità* sostanziale per la quale i suoi membri sono legati assieme necessariamente cioè in modo da costituire un organismo nel quale tutto ciò che uno di essi è o fa si ripercuote infallibilmente in tutti gli altri ». Questo presupposto è la base delle concezioni della società umana come organismo o come « spirito oggettivo » (nel senso di Hegel o di Nicholaj Hartmann) ed in generale di ogni concezione la quale ritenga che i rapporti tra i membri di una società siano necessari nel senso che non possano non essere e non possano essere diversi da ciò che sono. Anche questo presupposto dice molto di più di quanto una qualsiasi analisi sociale può mai autorizzare a dire. Ogni analisi sociale difatti mette in luce l'esistenza di determinati rapporti intercedenti tra i membri di un gruppo o di più gruppi ed anche riconosce la costanza è l'uniformità relative di tali rapporti. Ma nessuna analisi sociale può presupporre la esistenza di rapporti non accertabili con gli strumenti di cui essa dispone; e soprattutto nessuna analisi sociale può presupporre la necessità di tali rapporti. L'analisi sociale infatti fa subito vedere che i rapporti sociali possono essere diversi da gruppo a gruppo; che in uno stesso gruppo possono variare con le circostanze ed essere anche allentati o distrutti. « Rapporti sociali » sono infatti le consuetudini, i costumi, le tecniche di lavoro e di scambio, le regole della buona creanza, le norme morali, giuridiche, religiose, nonchè le forme istituzionali in cui tutte queste cose realizzano la loro relativa uniformità. Ma questa uniformità è sempre di natura statistica o quasi statistica (e perciò la chiamiamo « relativa »): il che esclude la necessità. Non c'è consuetudine, costume, regola o norma che non subisca o non possa subire violazioni od eccezioni; i rapporti umani che si concretano in essi sono continuamente soggetti al rischio di venire modificati o distrutti e non hanno niente della rigidezza e della

infallibilità delle determinazioni necessitanti. Perciò l'analisi sociologica si dirige con lo stesso interesse verso i fenomeni negativi della socialità, cioè verso i casi di rottura o di indebolimento dei rapporti sociali. I fenomeni dell'isolamento, del non adattamento sociale, del crimine, del disordine ecc. rientrano nell'ambito dell'analisi sociale allo stesso titolo e con lo stesso diritto dei corrispondenti fenomeni positivi. Ma ciò che soprattutto rende incompatibile il presupposto in questione, è che esso renderebbe non possibile ogni e qualsiasi analisi sociale.

Se ci fosse un'unità sociale tale da rendere necessari i rapporti sociali, quest'unità potrebbe essere riconosciuta e chiarita una volta per tutte giacchè essa costituirebbe l'ossatura unica e fondamentale di tutto il mondo sociale. Pertanto non potrebbe essere nè confermata nè confutata da qualsiasi particolare analisi; ed ogni analisi di questo genere sarebbe un fuor d'opera ed una perdita di tempo.

3) « Esistono leggi che rendono possibile la previsione dello sviluppo futuro della società nel suo complesso ».

Questo presupposto è evidentemente legato ai precedenti ma dice qualcosa in più perchè afferma la possibilità di una previsione *totale*. Ora ogni disciplina scientifica deve rendere possibile una certa previsione e la sociologia non può sottrarsi a questo compito, anche se finora essa ha fatto assai poco per adempierlo. Ma la previsione scientifica va allo *stato* di un sistema, determinato ad un tempo t allo stato probabile dello stesso sistema, determinabile ad un tempo t^1: in altre parole essa non è mai una previsione che concerna il tutto e per tutto il tempo. Allo stesso modo la previsione sociologica, se e nella misura in cui è o sarà resa possibile dall'uso rigoroso degli strumenti di questa scienza, andrà sempre dallo *stato* particolare di un sistema sociale (gruppo o insieme di gruppi) allo stato probabile dello stesso sistema, determinabile in un momento futuro. Una previsione totale, cioè concernente il tutto sociale per tutto il tempo, non ha senso per la sociologia come non ha senso per la scienza.

4) « La spiegazione dei fatti sociali consiste nel riconoscere i *fattori causali* che li determinano necessariamente ».

Questo presupposto afferma che l'unico tipo di spiegazione possibile è la spiegazione causale per la quale un fatto deve essere riportato ai suoi antecedenti in modo tale che, dati questi antecedenti, il fatto stesso non può non seguire. In

questo senso la spiegazione causale è la stessa cosa della previsione infallibile; giacchè se si possono riconoscere i fattori causali si può infallibilmente prevedere l'accadimento in questione, che segue da essi « necessariamente ».

È chiaro che questo tipo di spiegazione abbandonato dalla fisica, non può essere ritenuto efficiente nella sociologia. Nel dominio dei fatti umani, l'ideale della previsione infallibile appare veramente fuor di posto; e se è così la ricerca dei « fattori causali » nel senso proprio del termine, diventa essa stessa fuor di posto. Il significato e la portata di ciò che si deve intendere per « spiegazione » nel dominio di tali fatti devono essere pertanto chiariti altrimenti, e possibilmente in connessione con ciò che la fisica stessa intende con questo termine.

5) « L'analisi concettuale è il procedimento proprio della sociologia ». Questa tesi è presupposta dalle tesi precedenti in quanto esse presentano nozioni, esigenze o ideali che non attendono conferme e non temono confutazioni da una verifica empirica. Per « analisi concettuale » s'intende infatti un'analisi la cui validità è garantita dalla coerenza logica delle nozioni adoperate e che pertanto può essere giudicata valida o meno solo sulla base di questa coerenza. Nell'analisi concettuale i concetti valgono non già come strumenti per istituire, condurre avanti e controllare indagini particolari in un campo determinato di ricerche, ma come realtà ultime che, una volta riconosciute come tali, forniscono le premesse infallibili di dimostrazioni necessarie, che non hanno bisogno di essere messe alla prova dei fatti. Per questa sua natura l'analisi concettuale, anche se si ispira a principi *positivistici* esclude la ricerca *positiva* in quanto nulla può attendersi da essa. In realtà l'analisi concettuale è caratterizzata dalla dogmatizzazione dei concetti di cui si avvale, giacchè non fa che trasformare in realtà generalizzazioni imperfette, nozioni strumentali, ideali fittizi o pii desideri. Nella migliore ipotesi, non fa che effettuare generalizzazioni imperfette, a partire dall'esperienza sociale amorfa del filosofo che la istituisce o dall'esperienze sociali cristalizzate nella tradizione di pensiero cui egli appartiene.

Abbiamo finora esaminata la funzione negativa della filosofia di fronte alla sociologia: una funzione di liberazione per la quale la ricerca sociologica acquista libertà e scioltezza di movimenti e diventa capace di forgiare da sè i propri strumenti e di riconoscersi criticamente nei propri limiti e

quindi anche nella propria validità. Si può dubitare che questa funzione negativa e liberatrice della filosofia sia indispensabile alla sociologia; la quale può compierla, per così dire, *ambulando,* mettendo da parte o semplicemente ignorando i presupposti che la impacciano e realizzando *de facto* l'autonomia del suo lavoro. Ma in realtà se questo può bastare in una certa fase di sviluppo della scienza, in una fase più matura in cui la scienza stessa deve essere in chiaro dei propri strumenti, del proprio linguaggio e del proprio « regno di significati », l'eliminazione dei presupposti incompatibili deve essere chiara ed esplicita. In questa fase più matura, pertanto, l'opera di liberazione critica, che la stessa filosofia può fare a vantaggio della sociologia, acquista un valore decisivo. Ma acquista un valore decisivo proprio perchè non è più semplicemente negativa: perchè è fatta mediante il confronto critico con le esigenze della scienza in quanto ricerca cioè con le esigenze dell'uso libero ed efficace degli strumenti che essa si è venuta forgiando. Esiste quindi una funzione positiva della filosofia nei confronti della sociologia, sebbene tale funzione non possa pretendere di ricondurre nè direttamente nè indirettamente la sociologia stessa ai presupposti concettuali di cui si è venuta liberando.

Questa funzione positiva non ha significato se non in connessione strettissima con le indagini concrete della ricerca sociologica, con le loro esigenze ed i loro metodi. Possiamo qui dare un esempio di ciò che può essere una funzione positiva così intesa, mettendo in luce alcuni presupposti strumentali dell'analisi sociologica contemporanea.

1) Esiste un *campo specifico* nel quale è possibile istituire indagini sociologiche con strumenti appropriati. La determinazione di questo campo si può ottenere mediante la generalizzazione delle caratteristiche degli oggetti che cadono sotto il controllo degli strumenti sociologici, perciò essa è completamente indipendente da ogni presupposto filosofico sulla natura della società in generale. Si dice per es. oggi che il campo delle ricerche sociologiche è quello dei *rapporti di comunicazione.*

Un campo non ha nulla a che fare con una totalità od un mondo: il riconoscimento della sua esistenza significa semplicemente la possibilità di effettuare indagini servendosi di strumenti opportuni. I limiti del campo sono quindi segnati dalla possibilità dell'uso efficace degli strumenti di cui si dispone. Un campo non è mai oggetto di studio o di

considerazione nella sua totalità, come insieme assoluto di fatti e di relazioni. La sua determinazione mediante una caratteristica generalizzata in un principio o in una definizione serve soltanto a indicare se, nei casi particolari, una certa indagine può essere istituita, cioè se certi strumenti di cui essa dispone sono oggi l'osservazione, i documenti, l'intervista, l'intervista di massa o inchiesta, l'esperimento. Questi strumenti, nelle modalità specifiche del loro uso, delimitano, col loro possibile raggio d'azione, il campo proprio della sociologia.

2) Ciò che forma l'oggetto della sociologia non è la società nel suo complesso, nè l'individuo nel suo isolamento, ma il *rapporto* interpersonale, nelle forme particolari e molteplici in cui si viene atteggiando in gruppi determinati di uomini. Un rapporto interpersonale non suppone nè la unità degli individui nella società nè la loro pluralità monadologica, giacchè è solo e semplicemente un rapporto, che può essere anche di diversità o di conflitto. I rapporti sociali possono essere a loro volta diversi e contrastanti, pur verificandosi nell'ambito di uno stesso gruppo sociale. Perciò ogni ipotesi preliminare sulla loro unità o armonia è inoperante.

Il fatto che tali rapporti possono ripetersi e divenire relativamente costanti sino a fissarsi nella forma ricorrente della *istituzione*, non implica l'unità dei membri del gruppo in cui l'istituzione ricorre, giacchè ogni rapporto anche fissato istituzionalmente può allentarsi o distruggersi. Ciò che un rapporto sembra implicare è una certa *alterità* tra coloro tra i quali si stabilisce, alterità senza la quale certamente non sarebbe un rapporto. Ma anche questa alterità assume sempre forme specifiche, condizionate dai caratteri particolari dei rapporti in questione, e dalle possibilità, offerte da tale condizionamento, di modificare il rapporto stesso.

3) Esistono nei rapporti umani *uniformità* relative che costituiscono l'oggetto proprio e specifico della ricerca sociologica. Esse sono costituite da usi, costumi, tecniche opinioni, credenze, regole, ecc., e possono essere indicate col nome generico di istituzioni. Su tali istituzioni sono fondate le previsioni abituali e costanti dei membri del gruppo e perciò anche l'organizzazione complessiva della vita del gruppo. Solo sulla base di uno studio comparativo delle istituzioni di un gruppo sociale determinato si possono formulare previsioni probabili sullo sviluppo del gruppo in questione e delle sue istituzioni. Le uniformità

riscontrabili nel campo sociologico e le possibilità di previsione che esse offrono non implicano nè lasciano inferire alcuna forma di determinismo, per la quale si possa negare o mettere in dubbio la libertà degli individui nel gruppo sociale. Si tratta, in ogni caso, di uniformità *progettate* che risultano dalle scelte conformi degli individui in questione, dalla loro ripetibilità o ricorrenza, dall'elidersi reciproco delle scelte aberranti e dalla loro capacità di valere come regole di altre scelte.

Pertanto, la ricerca, propria di ogni indagine sociologica, delle uniformità ricorrenti (istituzioni) di un gruppo o di più gruppi non presuppone alcuna ipotesi deterministica sul comportamento umano e non è in contrasto con una nozione di libertà opportunamente delimitata.

4) Dall'altro lato, il rifiuto dell'ideale della spiegazione causale e la rinunzia alla ricerca di fattori causali che rendano possibile la previsione infallibile dei fatti sociali, non presuppongono l'ipotesi opposta dell'intedeterminismo. L'appello a qualcosa che si possa chiamare « libero arbitrio » cioè ad una *forza* indipendente da ogni condizione o situazione di fatto e capace di travolgere tale situazione, è altrettanto fuori posto, nel campo della sociologia, dell'appello a forze oscure o consapevoli di qualsiasi natura capaci di determinare interamente qualsiasi situazione di fatto e quindi di poterla infallibilmente spiegare nel senso causale. L'alternativa di determinismo o di indeterminismo appare oggi estranea alla ricerca sociologica perchè inoperante nel suo raggio d'azione e capace soltanto di suscitare problemi fittizi. L'ipotesi che sta sullo sfondo delle indagini sociologiche è che ogni attività o comportamento umano è la *risposta* ad uno stimolo o a più stimoli di carattere naturale o sociale. Da questo punto di vista, una « situazione » determinata nella quale viene a trovarsi un uomo o un gruppo di uomini, è un insieme di stimoli cioè un insieme di « possibilità di risposte » che sono offerte alle scelte degli individui in questione. Ma anche se queste scelte sono massimamente uniformi e costanti, tutto ciò che si può dire di esse è che presentano un alto grado di frequenza statistica e si lasciano perciò prevedere con un grado elevato di probabilità. Rimangono così escluse le due ipotesi opposte e simmetriche: 1) che le scelte, cioè le risposte, siano la continuazione causale degli stimoli nel senso che gli stimoli siano *forze* che producono immanca-

bilmente (cioè con necessità) le risposte stesse. Questa ipotesi è ormai esclusa anche dal campo biologico, sul fondamento delle ricerche sperimentali degli ultimi tempi. 2) Che le scelte, cioè le risposte siano manifestazioni di una forza radicalmente diversa da quella che produce gli stimoli e totalmente indipendente da essa. Questa seconda ipotesi rende evidentemente impossibile spiegare in modo qualsiasi il rapporto stimolo-risposta e chiude quindi la strada ad ogni spiegazione scientifica. Che la condotta dell'uomo nei rapporti sociali non possa essere intesa se non a partire da una situazione determinata, che solo può offrire ad essa possibilità di scelte più o meno uniformi è un'ipotesi che si potrebbe chiamare ed è stata chiamata quella di un determinismo debole od imperfetto. Ma questa denominazione appare assai impropria perchè sembra indicare da un lato il mantenimento dell'ideale della spiegazione causale, dall'altro lato la rinuncia a qualche parte o condizione importante di questa spiegazione. In realtà la spiegazione causale o è totale ed infallibile o non è: nel senso che se una « causa » non spiega l'intero fenomeno e non stabilisce la possibilità della previsione infallibile, non può a nessun titolo chiamarsi una causa. L'abbandono del dilemma determinismo-indeterminismo può essere perciò meglio interpretato come il passaggio ad un'altra tecnica esplicativa, caratterizzata dalla rinunzia a postulare « forze » di qualsiasi natura e dall'uso del concetto matematico di relazione funzionale.

Questa nuova tecnica esplicativa si può designare col nome di *condizionalità,* assumendo come significato del termine *condizione* ogni elemento riconoscibile di una situazione determinata che renda possibile una o più risposte determinabili. L'uso di un linguaggio adeguato al mutamento di prospettiva che si è verificato nella tecnica esplicativa, è oggi, non solo nel campo della sociologia, ma in tutti gli altri campi di ricerche positive una delle esigenze riconosciute più urgenti.

5) L'importanza dell'analisi concettuale, nella sociologia contemporanea, non è diminuita ma l'analisi stessa ha assunto un significato completamente diverso. Il suo compito non è quello di stabilire principi, evidenti di per sè o dimostrabili sulla base di un punto di vista filosofico determinato, e di dedurre da tali principi teoremi che definiscano la natura della società in generale. Ma è piuttosto il compito di elaborare, chiarire, mettere a punto gli strumenti concettuali indispensabili per l'indagine sperimentale o come si dice per il « lavoro sul campo ». Questo compito può essere designato come quello di una « teoria sociologica generale », analogo alla teoria generale del diritto che è richiesta dalle discipline giuridiche. Una siffatta teoria generale dovrebbe in primo luogo affrontare i difficili e complessi problemi inerenti ai presupposti che ho ora esposti come fondamentali per la ricerca sociologica allo stadio attuale del suo sviluppo. I concetti e i teoremi della teoria generale sono naturalmente privi di qualsiasi pretesa di valere come verità definitive intorno alla nascita, allo sviluppo ed al fine della società in generale. Essi sono semplicemente destinati a guidare il lavoro sperimentale e pertanto ad essere continuamente modificati o adattati al fine di rendere efficace, ordinato e significante tale lavoro.

Si può porre la domanda se una teoria sociologica generale così intesa non sia essa stessa « di natura filosofica » e se attraverso di essa la sociologia non rimanga pur sempre ancorata alla filosofia. Ora dal punto di vista della stessa teoria generale e della ricerca sociologica di cui essa costituisce un momento, questa domanda non è importante e può essere lasciata priva di risposta. Se tuttavia una risposta si vuol dare, bisogna, per darla, partire dalla distinzione di due significati di « filosofia ». Se per filosofia s'intende un insieme di concetti e di principi validi indipendentemente dalla ricerca sociologica e che pretenda di fare a meno di tale ricerca o tutt'al più di trovare in essa conferme occasionali, delle quali non avrebbe bisogno in linea di principio, — la risposta sarà che una teoria sociologica generale non ha nulla a che fare con la filosofia. Se invece per filosofia s'intende il momento dell'elaborazione concettuale che accompagna e segue la ricerca sociologica e che le appresta gli strumenti indispensabili della sua efficacia operativa e della sua capacità di illuminazione direttiva, — una tale filosofia è condizione indispensabile di qualsiasi impegno attivo nella ricerca sociologica. Ma è evidente che in questo caso l'impegno filosofico non va al di là di ciò che è richiesto dalla ricerca sociologica attiva e che pertanto esso può essere partecipato da tutti coloro che si dedicano a tale ricerca.

Potremo dire concludendo che, per ciò che riguarda il rapporto tra filosofia e sociologia, si verifica una situazione analoga a quella già in atto nel rapporto tra la filosofia

e le altre discipline positive, sia naturali che storiche, Da un lato cioè, tali discipline rivendicano la loro autonomia polemizzando contro ogni tentativo che dalla filosofia venga fatto di aggiogarle al suo carro e di imporre ad esse limiti o direzioni. Dall'altro, le discipline che così rivendicano la loro autonomia si filosofizzano esse stesse procedendo alla elaborazione critica dei loro concetti fondamentali e delle loro categorie direttive. È, questa, una situazione che dovrebbe dar da pensare ai filosofi e fornir loro dati importanti per l'orientamento del lavoro specifico.

Sociologia, « scienze morali » e sistematica filosofica

di
EMILIO OGGIONI

IL concetto delle « scienze dello spirito » o « scienze morali », nel senso moderno del termine, come discipline intermedie e oscillanti fra la scienza e la filosofia, è stato messo a fuoco, in sede filosofica, dal positivismo. Si veda J. Stuard Mill - *Logica* - Libro VI. Anche Wundt ne dà un'ampia e bellissima trattazione nella sua « *Logik* » (IV sezione della « Methodenlehre » - nella II ediz., Stuttgart, 1895, l'intero III volume dell'opera). Poi, lo storicismo e la fenomenologia — Dilthey e Croce, Husserl e Scheler, per non citare che i più insigni rappresentanti di queste forme di pensiero — hanno largamente sviluppato la teoria delle « scienze morali », indagandole nei particolari e nei problemi di ordine generale. Ma anche in tutte le trattazioni *specialistiche* di scienze antropologiche particolari (economia, filosofia dello stato e del diritto, epistemologia, tecnologia, estetica, filosofia del linguaggio e linguistica storica, filosofia della religione, pedagogia), moltiplicatesi da più di un secolo ad oggi, la concezione di esse come di discipline di carattere almeno indirettamente *filosofico* — si ritrova presente e operante, se anche smentita a parole o non dichiarata esplicitamente. Le premesse e le intenzioni filosofiche vengono, per lo più, discretamente suggerite, lasciate intravvedere o vengono inconsapevolmente a tradirsi e manifestarsi, anzichè essere clamorosamente e dogmaticamente sbandierate. Ma si pensa pur sempre di trovare nei « fatti » storici e sociali, presi in considerazione, una verifica e una conferma sperimentale di posizioni filosofiche.

L'idea che noi sosteniamo in questo saggio è che le « scienze morali » in quanto discipline particolari, sono discipline interamente afilosofiche e di indole sociologica,

un aspetto della sociologia e un cospicuo contributo all'esecuzione di questa scienza.

La *psicologia scientifica* o empirica, d'altra parte, si risolve, secondo noi, nella sociologia, rettamente intesa, perchè le strutture psichiche individuali non sono se non per astrazione scindibili dai processi e dalle funzioni delle interrelazioni interindividuali sul pano sociale e storico e dalle forme di esse. La *storiografia* trova nella sociologia (comprensiva delle « scienze morali "e della" psicologia scientifica ») gli strumenti logici delle sue analisi delle personalità singole e degli avvenimenti storici, che in tanto sono conoscibili storiograficamente — cioè psicologicamente ed empiricamente — in quanto sono ricondotti all'interferenza fenomenica di strutture, più o meno generali o ristrette, dell'interrelazione sociale e interindividuale.

Sociologia, « scienze morali », psicologia scientifica e storiografica sono per noi scienze *afilosofiche, empirico-descrittive, ma non naturalistiche,* supponendo la concettualizzazione scientifico-naturalistica l'applicazione ai dati sensoriali di questo o quel criterio di pensabilità logica, che è, esso stesso, in ogni caso, un prodotto storico e sociale. Ma esse sono anche insieme, scienze *prefilosofiche,* contengono quella pregiudiziale critica di sè stessa che la filosofia ha invano cercato per altre vie. L'esperienza storico-sociologica dimostra che l'uomo, studiato nelle forme strutturali, costanti e ricorrenti della sua esistenza, non vive senza una « logica » — ossia un'etica e una metafisica — ma che questa non è, in ogni caso, se non un prodotto storico e sociale, un'« ideologia » — in cui si crede come in un mito pragmatico, mutevole e relativo, in vista di rispondere sempre più adeguatamente al bisogno dell'individuo di realizzare una condizione di libertà, sul piano irrazionale e contingente della sua vita storica e sociale. Lo sviluppo delle scienze storico-sociali dopo il Romanticismo segna la condanna irrevocabile di ogni metafisica della *ragione* (teistica, idealistico-soggettivistica o materialistica o mistica, trascendente o immanente) e la necessità della trasformazione della filosofia in *consapevole* mito pragmatico a base sociologica e a contenuto naturalistico-utilitario (1).

(1) Sul concetto generale qui accennato (nel quale si iscrive il presente saggio) della necessità e convenienza, oggi, di una filosofia a base sociologica e a contenuto naturalistico-utilitaristico, si possono vedere anche gli altri nostri scritti: *Idealismo e Immanentismo* (in « Rev. Brasileira de filosofia », Luglio, 1952); *Crisi odierna della filoosfia e riforma del concetto della verità* (in « Atti del XVI Congresso It. di Filos., Bologna, 1953); *Sociologia positivistica, storiografia, metafisica* (in « Atti dell'XI Congresso Internaz. di Filos. », Bruxelles, 1953, Vol.IX); *Storicismo e Naturalismo* (in « Aut-aut », marzo 1953; ivi pure *Metafisica e Antimetafisica*); *Crisi filosofica contemporaneao e trascendentalismo della prassi* (in « Riv. Critica di Storia della Filosofia, 1954, fasc.I) *Neopositivismo e metafisica* (in « Aut-aut », num. 18, nov. 1953).

Del fatto del diffondersi nell'età postromantica della mentalità e dell'indirizzo sociologico anche al di fuori delle indagini che esplicitamente e dichiaratamente reclamano tale denominazione, in indagini che molto spesso, pure possedendolo e ispirandovisi in modo effettivo, o non hanno consapevolezza di tale loro carattere sociologico o addirittura combattono e rifiutano — a parole — la possibilità e la legittimità della sociologia, si ha un documento e una ben consistente manifestazione nel costituirsi e prosperare di quelle molteplici entità scientifiche, di quegli organismi gnoseologico-metodologici, fluttuanti nei confini e intrinsecamente mal definiti, che si denominano come « scienze morali » (« Geisteswissenschaften »), « Kulturwissenschaften » e simili.

Economia politica, filosofia dello stato e del diritto, estetica, filosofia del linguaggio e studio storico-strutturale delle varie lingue, pedagogia, filosofia della religione e critica filosofica, epistemologia delle scienze matematiche, naturalistiche e storico-sociali, tecnologia — non attendono certo il secolo XIX per costituirsi come scienze. Esse sono in verità antiche quanto l'umana società perchè, sia pure in forme rozze e semplicistiche — in concezioni generali dell'universo ispirate alla magia o al totemismo o ad altre fedi religiose grossolane e primitive — l'uomo si è sempre fatto un'idea di ciò che deve pensare dei criteri direttivi che devono presiedere alla attività economica e alla normatività giuridica e politica; della realtà e dei principî dell'arte e del linguagio; del valore della religione e delle connesse ideologie filosofiche e morali; dei fondamenti e dei criteri della sua rappresentazione della realtà della natura e della connessa attività tecnologica; degli avvenimenti e del corso della storia; dei criteri e dei principî dell'educazione.

È un palese errore ed un equivoco credere che l'estetica, come scienza, sia nata con Vico o Baumgarten, l'economia politica con Quesnay o Adamo Smith, la linguistica e la filosofia del linguaggio con Humboldt o Bopp e simili. Vero è

tuttavia che attraverso e dopo l'esaurirsi del moto romantico le « Geisteswis. », le indagini scientifiche intorno alle molteplici e differenziate attività esplicate dall'uomo nella vita storica e sociale, assumono un aspetto che le differenzia profondamente rispetto a ciò che esse erano state fino allora nel corso della storia umana. Se nel corso dei secoli i mutamenti degli ideali della vita avevano impresso, di epoca in epoca, dal mondo greco a quello ellenistico e romano, a quello medioevale, all'Umanesimo e al Rinascimento, all'Illuminismo e al Romanticismo, grandi trasformazioni nel modo di intendere e di giudicare non solo la natura esteriore e la divinità ma anche l'uomo e le sue svariate attività e modi fenomenici di estrinsecarsi nella società e nella storia, ancora più radicale e incisivo è il mutamento che dopo il Romanticismo si produce nel modo di intendere le « scienze morali ». Quest'ultimo termine (o altri equivalenti) si introduce appunto allora per designare il concetto di entità gnoseologiche e metodologiche che non hanno preciso riscontro nelle età precedenti.

Fino a tutto il Romanticismo l'economia, la filosofia dello stato e del diritto, l'estetica, la filosofia del linguaggio e la grammatica delle varie lingue, la pedagogia, la filosofia della religione, la critica filosofica, l'epistemologia e la tecnologia sono scienze intimamente ancorate ad una visione metafisica, razionale ed universalmente esplicativa della realtà. Mutano gli assunti del pensiero metafisico; in particolare, alla visione speculativa teologico-trascendente del mondo antico e medioevale succede quella soggettivisto-immanentistica del moderno umanesimo. Ma nel mutare di tali prospettive rimane sempre vero che le « scienze morali » (per usare questa espressione in questo caso anacronistica ed impropria) sono concepite non come scienze gnoseologicamente autonome, aventi per oggetti gruppi di fatti fenomenici, ognuno retto e governato da principî propri ed inconfondibili. che sono quello che sono, indipendentemente da ogni apprezzamento filosofico e morale, bensì come scienze dipendenti dalla generale concezione razionale e speculativa, etica e gnoseologico-ontologica che ci si fa della realtà dell'uomo e del suo destino nel mondo. Le svolte e le crisi nella storia del pensiero metafisico e la conseguente correlativa situazione di incertezza anche nelle scienze antropologiche particolari, l'autonomia di carattere espositivo e didascalico per cui le trattazioni di quelle scienze appaiono — dal punto di vista

pratico — come scienze autonome, non incidono per nulla, fino all'esaurirsi del movimento romantico, sul fatto fondamentale sopra indicato.

Nel pensiero postromantico sotto l'impulso del sociologismo positivistico e dei suoi ulteriori sviluppi dottrinali, in connessione col costituirsi e con lo svolgersi della psicologia scientifica, con l'affermarsi del socialismo marxista, della fenomenologia, dello storicismo, dell'esistenzialismo, della psicanalisi, del neopositivismo, del pragmatismo e strumentalismo, del comportamentismo, l'edificio dottrinale delle « scienze morali » appare profondamente mutato nei suoi intenti e nei suoi criteri informatori. Anzichè far dipendere l'interpretazione delle attività storico-sociali dell'uomo da una precostituita ontologia metafisica, le valutazioni dei criteri normativi di esse da postulati etici e gnoseologici, si pensa che i vari settori dell'attività umana non possano essere convenientemente interpretati e valutati, da un punto di vista filosofico e generale, se non muovendo da una oggettiva ricognizione fenomenica delle universali leggi di struttura che permettono di individuare e contraddistinguere, storicisticamente, psicologicamente e sociologicamente, tali attività e forme fenomeniche dell'esistenza umana; attraverso un esame critico delle varie configurazioni che nel corso della storia e nelle varie società umane hanno assunto tali diverse attività, come pure delle varie teorie scientifico-filosofiche che hanno accompagnato nel processo storico, a guisa di giustificazione riflessa, i mutamenti verificatisi nelle istituzioni umane e nelle varie attività storico-sociali dell'uomo.

Staccandosi dalla dipendenza da una universale matrice metafisica, ontologica gnoseologica ed etica, configurandosi come scienze positive e particolari, di indole sociologica e psicologistica, le « scienze morali » dopo il Romanticismo, non perciò rinunciano alla pretesa di essere filosoficamente significative. Con singolare incongruenza, in forza di un equivoco reale ed effettivo, se anche sottilmente celato e non facile da avvertire, si pensa che con l'esame dei *fatti*, della struttura funzionale e delle « leggi » delle formazioni storiche che definiscono, da un punto di vista empirico e fenomenico, l'economia, lo stato e il diritto, l'arte, l'educazione, il linguaggio, la religione, la morale, la filosofia, le scienze matematico-naturalistiche e la tecnica si possa giungere, in qualche modo, a penetrare, evitando lo scoglio dell'apriorismo ontologico e metafisico, le cause e i principi che presiedono al prodursi di tali universali

forme dell'attività storico-sociale dell'uomo e ad assegnare, correlativamente, le norme deontologiche per il miglior uso di esse, norme che rimangono oggettive, eternamente vere ed universalmente valide, benchè facciano luogo, d'altra parte, alla relatività e mutevolezza del processo storico-concreto.

Il dissidio, l'ibrido ed equivoco connubio di scienza sociologica, strutturale e fenomenologica-descrittiva e di metafisica, esplicativa e normativa, — sia essa concepita come soggettivismo immanentistico o come teologismo spiritualistico e trascendente, come misticismo, trascendente o immanente, oppure come materialismo, monistico o pluralistico-dialettico — attraversa tutte le varie scuole, indirizzi e dottrine che si sono succedute da più di un secolo ad oggi nella storia delle indagini economiche, filosofico-politico e filosofico-giuridiche, estetiche, linguistiche, pedagogiche, filosofico-religiose, epistemologiche, tecnologiche, critico-filosofiche. La « filosofia dello spirito » cioè l'insieme delle varie scienze storico antropologiche, coi piedi solidamente appoggiati al terreno dell'empiria, dell'erudizione, della filologia, del'osservazione sociologica ecc. e il capo sperduto nella pretesa di una metafisica comprensione e interpretazione esaustiva dell'essere umano, è il prodotto di un'età di travaglio e di compromesso, intimamente imparentato alla contemporanea psicologia scientifica ed a sistemi filosofici come il positivismo, il marxismo, il nietzscheanesimo, l'esistenzialismo, la fenomenologia, lo storicismo, il neopositivismo operazionistico e biologico funzionalistico.

Nelle innumerevoli dottrine fiorite nei vari campi delle « Geisteswissenschaften », delle « scienze morali », la sistematica dottrinale si inflette ora nel senso di una più accentuata esigenza di dissoluzione dei dati di fatto e dei risultati delle indagini fenomeniche positive nella trama di una dialettica razionalistica e panlogistica, ora nel senso opposto. Ora cerca di stabilizzarsi con senso di un moderato, ma scipito, equilibrio e contemperamento fra i due atteggiamenti, fra i due diversi e fra loro inconciliabili ingredienti dottrinali. Ma il compromesso, l'ibridazione, la mancanza di una logica solida e coerente sono caratteristiche sempre presenti, benchè in forma e misura diversa, perchè costitutive dello spirito e degli intenti profondi dai quali le « scienze dello spirito » nascono e prosperano nell'età contemporanea, postromantica.

Dalla taccia e dalla critica di persistente metafisicismo, ora rivolta ai prodotti della vasta e multiforme operosità spesa intorno ai vari settori delle « Geisteswissenschaften », sono, in certo senso e fino a un certo punto, immuni particolari indirizzi di studio che tengono fermo ad uno orientamento strettamente fenomenologico ed antintellettualistico, concreto, nello studio delle strutture delle forme di questa o quella « istituzione » sociale. Così, per indicare qualche caso particolarmente consistente e significativo, gli studi tipologico-strutturalistici dei fenomeni economici e di altri fenomeni sociali sviluppati dalla « nuova scuola storica » dell'economia (M. Weber, W. Sombart, ecc.). Così gli indirizzi istituzionalistici e strutturalistici nel campo della linguistica (De Saussure, Meillet, Troubetzkoy, ecc.). Così gli studi di filosofia del diritto di teoria economica di indirizzo sociologico, promossi dalla sociologia durkheimiana (Duguit, Simiand, ecc.). Ma anche in queste costruzioni l'ombra della mentalità metafisicizzante si affaccia nella forma della cauta e timorosa riserva, per cui alla specifica competenza del filosofo viene demandato di indagare e far luce sui principi e sul valore ultimo di quei fatti di cui l'economista, il linguista, il filosofo del diritto ecc. si limita a riscontrare strutture e leggi fenomeniche. Di queste ultime si pensa pur sempre che il filosofo debba valersi in modo positivo, nelle sue ulteriori indagini e conclusioni. La mentalità « conoscitiva » — razionalistica e metafisicizzante — di fronte ai problemi umani, è presente e latente anche in quelle forme del pensiero sociologico che pure hanno fatto il massimo sforzo per liberarsene.

Le « scienze morali » in quanto scienze *autonome* e *differenziate, empirico-positive* trovano la loro unità dottrinale e il piano gnoseologico e metodologico della loro realtà scientifica non già nella *filosofia* ma nella *sociologia.* Lo studio delle forme e delle strutture dell'*esperienza* economica, giuridica, politica, estetica, linguistica, educativa, religiosa, morale, filosofica, scientifica, tecnologica, non sarà mai, per sè solo, sufficiente a generare una dottrina esplicativa e normativa intorno a quei campi di ricerca ma potrà solo dirci come intorno a tutti quei problemi e bisogni umani si è comportata l'umanità nel corso della sua storia passata. Quanto alle prospettive future esse dovranno tener conto dell'esperienza del passato, ma il loro valore normativo dovrà legarsi ad una intuizione etica generale, generata da un atto di inventiva originalità, che non contraddica i risultati complessivi dell'esperienza storico-sociologica, che anzi trovi in essa i suoi mezzi e strumenti di elaborazione con-

cettuale, ma che in nessun caso potrà ottenersi da essa per via analitica e deduttiva, a guisa di una conclusione e di un corollario.

Noi non contestiamo che la geminazione delle varie « scienze morali » in una parte storico-empirica, fenomenologica e induttiva, e in una parte normativa, abbia una sua giustificazione e ragion d'essere. È senza dubbio vero il dire che oggi (come sempre è avvenuto nel corso della storia) si debba ricercare una regolamentazione deontologica e normativa dei rapporti economici e politico-giuridici, che corrisponda alle attuali condizioni della vita e dell'esperienza storica — che si debba, oggi, sforzarsi di elaborare una logica e una metodologia delle scienze come pure una tecnologia adeguata alla situazione di vita e di pensiero e alle esigenze ideali del nostro tempo — che gli artisti debbano sforzarsi di elaborare nuovi ideali estetici e di trovare tecniche espressive ad essi adeguate, senza limitarsi a ripetere, fiaccamente e con un preziosismo che denuncia il vuoto interiore, le grandi esperienze d'arte del passato. Il problema di fornire al nostro tempo una fede religiosa, una concezione dei rapporti fra l'uomo e la trascendenza ontologica del divino e una positiva dottrina etico-metafisica, è un problema ben consistente e reale, vivo ed impellente, oggi come sempre. Il problema della pedagogia è, oggi come sempre, anche un problema d'invenzione di nuovi ideali, tecniche ed istituzioni, in funzione di esigenze deontologiche e normative di ordine etico-metafisico e religioso. L'uso del linguaggio include la trasformazione di esso e l'elaborazione di criteri di sensibilità e di gusto oppure di pratica opportunità per cui il patrimonio linguistico della tradizione venga adattato e reso valido strumento per esprimere il modo di pensare del nostro tempo. Che le « scienze morali » abbiano *anche* un lato normativo, deontologico, etico-metafisico *oltre* che un lato storico-positivo, indifferente ed estraneo ad una positiva valutazione etica, è fuori di dubbio. Ciò che noi vogliamo rilevare e mettere in chiaro è che, concepite come dottrine normative, sistemi di valutazione e di imperativi della volontà morale, le « Geisteswiss. » perdono quel carattere di reciproca autonomia e indipendenza intimamente collegato con l'altro loro carattere di rilievo analitico e positivo di forme e di dimensioni dell'esperienza storica, che sono caratteri essenziali della concezione del « Geisteswiss. » come esse sono state elaborate e svolte nell'ambito della cultura postro-

mantica. Le « scienze morali » in quanto dottrine valutative e normative non sono che concretazioni diverse, nell'applicazione alle diverse fondamentali attività umane, di una unitaria ideologia etica e metafisica e perdono ogni carattere di indagine essenzialmente fenomenologico-descrittiva (2).

Economia, filosofia della politica e del diritto, epistemologia, tecnologia, estetica, filosofia e storia del linguaggio, filosofia della religione, teoria e critica della filosofia e della sua storia, pedagogia, come queste discipline vengono oggi coltivate secondo la problematica e la metodologia dell'« Geisteswiss. », dello studio delle « scienze morali », non sono discipline filosofiche, nè possono comunque divenirlo ma appartengono all'ambito della sociologia e coincidono di fatto con quella trattazione di indole tipologica e classificatrice che la sociologia ufficiale coltiva col nome di « teoria delle istituzioni sociali ».

Per rendersi conto dell'esattezza di quanto affermiamo occorre intendere la sociologia in un modo che non risulti angusto, unilaterale ed improprio. Sociologia è ogni e qualunque individuazione delle forme tipiche, costanti e ricorrenti del pensare e dell'operare dell'uomo nella vita storico-sociale, individuazione ottenuta mediante il concreto esame dei fatti fenomenicamente osservabili e una appropriata attività induttiva e generalizzatrice. La sociologia come scienza empirico-descrittiva delle forme e delle strutture della vita spirituale non include, ma anzi positivamente esclude che si faccia una *metafisica* della società e della storia, che si presuma di spiegare le forme e le strutture del dato dell'esperienza storico-sociale mediante principî ontologici, intellettualistici e razionalistici, siano essi concepiti come « leggi » del divenire naturale e materiale, oppure della dialettica economica, oppure come principi costitutivi di un sostanziale e ultrafenomenico mondo dello spirito. Quando la sociologia sia concepita e mantenuta entro a quei limiti e quei criteri

(2) Un caso, particolarmente interessante e meritevole di considerazione, dell'equivoco ora denunciato è l'equivoco che si addensa intorno al concetto di « normatività » nella filosofia del diritto. Un positivismo o comportamentismo giuridico ritrova e individua senza dubbio il carattere di normatività in qualunque forma di diritto. Ma altro è individuare questa categoria formale ed astratta, sociologico-storicista, dell'esperienza giuridica, altro poter procedere a concretarla in un effettivo sistema giuridico. A questo scopo occorre l'applicazione di un criterio generale di valutazione di ordine etico e deontologico eccedente la mera fenomenologia del diritto, comunque estesa e raffinata.

gnoseologici e metodologici che corrispondono alla sua più intima ispirazione ed aspirazione, che le danno dignità e valore di scienza autonoma, purgata da quel residuo metafisicismo che, in maniere e misure diversissime, la travaglia e ne compromette l'esistenza e l'efficienza nella maggior parte degli indirizzi e sistemi della sociologia ufficiale, il ridursi, effettivo e senza residui, a sapere sociologico del contenuto scientifico degli studi intorno alle « scienze dello spirito » nell'età postromantica, contemporanea, non può non apparire come il riconoscimento di un fatto evidente ed incontestabile.

Ma se ciò è, come la sociologia è scienza, ma scienza « sui generis », afilosofica e prefilosofica, incapace di scoprire l'essenza metafisica della società e dei suoi fenomeni e di valutazioni vere e proprie, di giudizi su ciò che oggi convenga, in assoluto e col valore di un'istanza decisiva e ultimativa, fare e pensare — ma solo di giudizi, di fatto, relativi, insegnando essa soltanto come la storia umana si è svolta fin qui e a quali condizioni essa possa continuare a svolgersi nel futuro, ma non che cosa sia l'essenza noumenica e ultrafenomenica della realtà storico-sociale, nè secondo quali ideali e direttive quest'ultima debba continuare a svolgersi per adempiere alle sue costanti e ricorrenti funzioni nella vita storica — così pure le teorie parziali o totali di « scienze dello spirito » dovranno rinunciare a pretendere di generare da sè o a presumere di contenere in sè qualunque filosofia.

Indubbiamente la sociologia — e con essa quella teoria *sociologica* delle « istituzioni » sociali, che corrisponde all'edificio delle « Geisteswiss. » elaborato dalla fine dell'età romantica ad oggi, con l'apporto dei vari specialisti e delle più avanzate correnti filosofiche, unite nel combattere il razionalismo metafisico, cioè il dogmatismo — ha una capitale e decisiva importanza per il futuro destino della speculazione filosofica, in quanto essa costituisce e mette a fuoco un'imponente massa di rilievi positivi e, nella loro indifferenza e neutralità filosofica, incontestabili, sulla natura della vita spirituale, che fa apparire ogni pretesa di metafisica esaurientemente razionalistica — ogni idealismo e spiritualismo metafisico, oppure ogni materialismo metafisico, monistico o pluralistico-dialettico o ogni misticismo, trascendente o immanente — come ormai anacronistica, criticamente impossibile e tramontata per sempre e, nel contempo, apre e prospetta all'indagine metafisica e alla speculazione filosofica una via di positivo sviluppo in un senso nuovo ed originale.

Ma il fatto di possedere una funzione critico-catartica e propedeutica verso la filosofia non significa che il sapere sociologico, nelle sue varie branche e nei suoi molteplici aspetti, sia, esso stesso, filosofia, un sapere filosofico.

Si percorra pure e si indaghi, in ogni parte, il sistema delle leggi che esprimono le direzioni lungo le quali « sono corse, corrono e correranno le nazioni » e le civiltà, e in tutto ciò si troverà bensì l'indicazione che la storia umana è sempre stata e sempre sarà — finchè esisteranno esseri della natura dell'uomo — un complesso organico e articolato di certe ben definite funzioni pragmatiche (economia, politica e diritto, scienza, tecnica, arte, religione, filosofia, educazione) governato da un sistema, variabile nel tempo, di valutazioni ideologiche di ordine etico e metafisico. Si troverà, pure, attraverso tale indagine, l'indicazione che i vari sistemi ideologici e i sistemi di civiltà in cui essi si concretano, si dispongono, nell'effettiva esperienza che l'uomo ha della storia, in una serie evolutiva e dialettica il cui principio motore è la conquista di una condizione di libertà reale e autentica e non, comunque, diminuita, parvente ed illusoria e che, appunto in servizio di tale traduzione in atto della libertà, nascono i diversi sistemi di valutazione della vita, le diverse e progredienti costruzioni etico-metafisiche. Ma con tutto ciò la fenomenologia della esperienza storica, la filosofia come metodologia della storia non sarà mai in grado non solo di spiegare la cause prime, ontologiche e trascendenti, del divenire storico e perciò il suo destino futuro; di spiegare, in particolare, perchè nelle varie età storiche siano sorti, dall'inventività degli uomini, quei sistemi di valutazione che essi hanno effettivamente prodotto, producendo, con ciò la loro storia; ma neppure di procedere ad inventare, oggi, a ragion veduta, con cognizione di causa e non alla cieca, un sistema di valutazioni e di norme deontologiche della prassi, di « fare » la storia futura e non semplicemente e di intendere la passata. La teoria critico-fenomenologica della *storia* e la metodologia critica e antimetafisica della *storiografia* servono a *conoscere e intendere* scientificamente la storia, assunta nella sua irrazionale positività e fattualità, ma non a valutarla, protendendosi nell'azione futura e tanto meno — cosa al tutto e in ogni modo impossibile e ineffettuabile — a *spiegarla e comprenderla* nella sua sostanza e intima causalità ontologica e metafisica-trascendente.

Il riconoscimento della natura *afilosofica* (ma anche, insieme, *prefilosofica*) della *sociologia* e di quella teoria critico-funzionale, fenomenologica e strutturalistica della storia che è stata sviluppata nell'imponente edificio delle «scienze morali» o «scienze dello spirito», dopo il Romanticismo, è un fattore chiarificatore della massima importanza sia per valutare la reale consistenza raggiunta e posseduta dalla sociologia, come scienza, nel pensiero postromantico, al di là degli equivoci di molta sociologia ufficiale, poco critica e metafisicizzante, e di molte condanne verbali della sociologia in chi procedeva di fatto con schietta mentalità sociologica — sia per misurare, in connessione col sopraddetto riconoscimento, il contributo capitale della sociologia alla costituzione teoretica e metodologica, nel corso del secolo XIX, della storiografia come scienza — sia, infine, per rendersi conto delle conseguenze che lo sviluppo della considerazione sociologica della storia, della psicologia scientifica e della storiografia empirico-positiva — scienze, tutte *afilosofiche* ma *prefilosofiche*, condizione, oggi, di ogni critico filosofare — importa e suggerisce, per il rinnovamento — da ogni parte richiesto dopo la fine, con Hegel, della filosofia classica — dell'indagine speculativa e della sistematica metafisica.

L'equivoco di attribuire alle «scienze dello spirito», a questa o a quella di esse singolarmente presa o al loro organismo e sistema funzionale unitario, valore e portata filosofica e metafisica deve essere combattuto e snidato nelle svariatissime forme da esso assunte, sempliciste e grossolane oppure prestigiosamente sottili e raffinate (tra queste ultime, Marx, Dilthey, Croce, Husserl, Scheler). È senza dubbio possibile svolgere una dottrina filosofica dell'economia, del diritto e della politica, dell'arte e del linguaggio, ecc. senza evadere dall'ambito della concettualizzazione speculativa, di una ontologia o di una dottrina della ragione: materialistica o teologico-spiritualistica o soggettivistico-immanente o mistica. Ma in questi casi bisogna rassegnarsi a perdere ogni contatto con l'effettiva e concreta esperienza storica e sociologico-positiva, a illudersi di poterla ignorare, come un'istanza, che non cessa perciò di rimanere, nei suoi limiti, pur decisiva e perentoria. Bisogna, volendo tener fede, comunque, ad una metafisica della ragione, giungere, coerentemente, a mettere da parte il sapere storico, a non interessarsene, cioè a farvi violenza, per costringerlo in astratti schemi dialettici e concettuali, dimostrando con ciò, col contraddire e non voler riconoscere ciò che è un dato di fatto, che si impone all'individuo, come gli si impone la realtà del commercio storico-sociale in cui esso vive e di cui vivendo è consapevole; di cui conosce e riconosce le forme e le strutture, in quanto costantemente le usa — l'irragionevolezza e l'infondatezza del proprio modo di procedere. Per contro, chi riconosce che non è possibile parlare dell'uomo senza parlare di storia, cioè, in concreto, di economia, di politica, di scienza, di filosofia, di arte, di linguaggio ecc., senza mettere a fondamento del proprio discorso la concreta esperienza storica e quelle generalizzazioni che essa sola può dare, quei concetti che da essa sola sono ricavabili mediante un'induzione di carattere positivo e aposterioristico, non può, poi, presumere di poter comprendere la storia e l'agire umano con una conoscenza meramente speculativa e razionale.

Anche il costituirsi e lo svolgersi, multilaterale e lussureggiante, delle «scienze morali» o «scienze dello spirito» fa parte di quello sviluppo del sapere storico dopo il Romanticismo che dimostra perentoriamente il carattere chimerico ed illusorio di ogni metafisica nel senso tradizionale del termine, l'impossibilità di ogni esauriente e finalistica interpretazione della vita umana, sia nel senso dello spiritualismo e dell'idealismo, trascendente o immanente, come in quello del materialismo, monistico o pluralistico-dialettico, come in quello di qualunque mistica, trascendente o immanente, antica o moderna.

Il *fatto* dell'esistenza delle «scienze morali», come rilievi storico-positivi sulla natura dell'uomo, dimostra che la «ragione» e la «logica» del pensare, l'etica e la metafisica, hanno bensì un senso, ma unicamente un senso funzionale e relativistico, di «miti pragmatici»; che dall'esperienza storica sorgono «progetti» più o meno adeguati e convenienti per l'uso della libertà. Ma tutto ciò non toglie, anzi implica, che si riconosca la natura irrazionale dell'essere umano, la sua natura di un «fatto», di cui è vano domandarsi perchè e a qual fine esista, perchè ogni domanda del genere (e ogni risposta a tali problemi) si svolge sulla base del previo riconoscimento di quella irrazionale «logica della vita» che è espressa dalle leggi della sociologia e della psicologia, e si converte perciò, logicamente, nell'altra: quale uso più conveniente fare di quelle energie e capacità di cui l'uomo si trova in possesso, pur non sapendo nè potendo sapere nè donde vengano nè a quale scopo finale servano?

FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

Il problema sociologico

di

ANTONIO BANFI

È necessario anzitutto precisare che la presente nota è destinata solo a tracciare uno schema sommario dello sviluppo storico e teoretico della problematica sociologica, al fine di un generale orientamento nei suoi riguardi, senza pretesa di compiutezza nel disegno del processo, nella differenziazione degli indirizzi, nell'indicazione degli autori, citati qui a puro titolo d'esemplificazione. S'è rinunciato anche a inserire i risultati della presente ricerca nel piano, altrove enunciato, di una sistematica dialettica del sapere in generale, soddisfatti già se quelli saranno riusciti a proporre un piano concreto per il giudizio del significato degli studi sociologici nel processo dialetticamente unitario del sapere, connesso a quello della civiltà e della cultura. Giacchè non si tratta qui di decidere in astratto sulla possibilità o meno di una sociologia come scienza, sui suoi rapporti stabiliti una volta per sempre con altre discipline e con la filosofia, sulla determinazione definitiva dei suoi principi e dei suoi metodi. Si tratta piuttosto di considerare la situazione di fatto: le condizioni e il significato dell'insorgere storico del problema sociologico, del suo articolarsi in vari indirizzi di ricerche; la validità e il limite di queste, per giungere, se è possibile, a definire una linea di una loro integrazione in rapporto al sapere filosofico e storico.

È chiaro che problemi relativi alle classi, agli istituti, ai rapporti sociali sono stati posti e discussi, fin alle origini del pensiero speculativo. La funzione organica dei vari ceti, l'ideale finalità e la struttura della famiglia e dello stato, le forme di governo e la dialettica dei partiti, le relazioni etiche dell'amicizia, educative tra maestro e discepoli, erotiche tra i sessi, lo stesso processo storico dell'organismo sociale, e la natura del rapporto tra individuo e collettività, sono

stati oggetto di viva discussione tra i sofisti sotto la spinta della radicale crisi delle città greche che ne determinò l'iniziativa; ma hanno ricevuto per opera di Platone, e del pensiero che ne derivò, un orientamento filosofico di interpretazione e di valutazione, durato per secoli. Gli aspetti della vita associata vengono cioè considerati in funzione di un sistema di valori organizzati secondo una struttura metafisica più o meno esplicita del mondo. Perchè alla società si rivolga l'osservazione e la ricerca teoretica come a un oggetto indipendente, perchè in altre parole, si ponga il problema sociologico in quanto tale, bisogna giungere alla prima metà del XIX secolo, pur tenendo conto che già nel XVIII secolo tale problema affiora fuor dalle implicazioni tradizionali speculative.

In verità il suo pieno affermarsi in campo teoretico è condizionato nell'età moderna da due fatti fondamentali che accompagnano lo sviluppo della nuova civiltà e caratterizzano il processo della coscienza della classe borghese, che ne è fino a quel periodo la responsabile. La prima condizione sta nel radicale umanesimo di tale civiltà, nella coscienza dell'autonomia del mondo umano, che si sviluppa sempre più intensa, come riflesso della immanente problematica che le nuove forze sociali vengono sollevando, e riceve garanzia dalla ridesta tradizione classica.

L'umanità rinuncia a un suo destino metafisico-teologico, per ritrovarsi nel mondo a costruire, attraverso la storia, le strutture obbiettive della sua civiltà, secondo le leggi di una sua propria natura. Così quest'umanesimo si connette a un generale naturalismo e trova le sue forme d'interpretazione e di definizione teorica nei metodi, nei principi, nell'esempio del nuovo sapere scientifico. Dal Machiavelli all'Hobbes al Locke tale autonomia della realtà umana prende rilievo nel campo politico, rinnovandone i problemi. Dai fisiocratici allo Smith, al Ricardo essa è posta in luce, in un piano più profondo, come ordine economico, base strutturale dell'intera vita civile. E tutta la cultura illuminista si svolge secondo questo principio dell'autonomia dell'umano, che consente un'analisi obbiettiva del sistema di relazioni costituenti l'organismo della società civile e la determinazione della direzione autocostruttiva del processo storico.

È noto come il libero sviluppo «secondo natura» delle nuove forze che hanno acquistato così universale coscienza

di sè, conduce alla Rivoluzione; come questa, frenata a Termidoro, in parte sopraffatta, in parte assorbita nel suo spirito dalla neometafisica e organicistica coscienza romantica, si riafferma, ma come mera rivoluzione borghese per l'avvento del capitalismo, nella rivoluzione del '30 e in genere nella rivoluzione industriale, contaminando su tali basi il suo carattere originario d'universalità. È questa l'atmosfera ambigua del neoilluminismo positivista e utopisticamente riformista. Si realizza qui la seconda condizione per l'affermarsi autonomo del problema sociologico. La coscienza rioluzionaria della rottura di strutture e istituti tradizionali, mentre si sviluppa nel marxismo, come coscienza storico-dialettica della lotta di classe, principio di una concreta universalità umana, si adagia, per la nuova borghesia, nella scoperta di un piano astrattamente universale, soggiacente alla crisi storica, il piano della società in quanto tale, la cui astrattezza è compensata da un presupposto interno finalismo che la guida verso una naturale equilibrata organicità. Così dall'utopismo saintsimoniano sboccia il sociologismo comtiano; nè v'è bisogno di illustrare come esso, sia nella sua statica, sia nella sua dinamica dei tre stadi, sia nell'implicito diluito teologismo, risponda alla caratterizzazione sopra indicata.

Ma la validità di quest'ultima si può riconoscere dal fatto che il concetto di società tende nella sociologia a differenziarsi secondo le due polarità che corrispondono ai due poli della coscienza borghese nel suo tipico compromesso e che risalgono alla duplice sua origine, illuministica e romantica: individualismo riformista e organicismo sociale conservatore. È questa la polarità definita nella nota antitesi proposta dal Tònnies: *Gesellschaft* e *Gemeinschaft* e che si ritrova, da un lato, ad esempio, nella sociologia evoluzionista spenceriana, dall'altro nell'indirizzo sociologico organicista del Sombast e dello Spann. È chiaro che, in tal caso, proprio per questa inerenza dell'interesse sociologico a una determinata situazione e posizione storica, il pensiero sociologico stesso attinge da un lato a presupposti filosofici più o meno sottintesi, dall'altro si innesta nel corso della storia con un determinato indirizzo. Di qui il senso della sua validità ed efficacia pratica, ma, nel tempo stesso, il limite della sua funzione di ricerca teoretica.

Da ciò nasce l'esigenza di una purificazione teoretica della sociologia, nel senso di una sua riduzione alla struttura e ai

metodi di una scienza naturale. Ciò s'inizia con il tentativo di ridurre i fatti sociali a fatti biologici (ricordo, ad esempio l'organicismo ingenuo del Schaeffle, del de Greef, il biologismo del Prenant e de l'Espinas), quindi a fatti psicologici (accenno al Tarde e, per riguardo alla psicologia collettiva dei popoli, al Wundt, allo Small, allo Ellwood, al Mac Dougall); per raggiungere infine il concetto di una sociologia come scienza dei fenomeni e dei rapporti sociali in quanto tali, considerati nelle loro costanti e nei loro processi. Cito, a questo proposito, in Germania il Barth, il Vierkandt e il von Wiese, rivolti a cogliere e a definire secondo leggi costanti le relazioni sociali; in Francia il Durkheim e la sua scuola, attenti all'organicità autonoma del corpo sociale; in Italia il Pareto, interessato all'analisi delle strutture sociali, dei loro piani costitutivi e dei loro rapporti; in Belgio il Dupré che insiste sulla pluralità irreducibile delle relazioni sociali e sulla loro estrema articolazione. La sociologia garantita così, almeno di principio, nella propria autonomia metodica, si pone come interpretativa sia degli aspetti di continuità e reiteratività storica sia delle forme, delle strutture, dei processi delle varie sfere culturali, specializzandosi come sociologia dell'etica, della religione, dell'arte, del linguaggio, del sapere e via dicendo. Essa tende anzi spesso in questi indirizzi a sostituirsi ad ogni altro metodo d'interpretazione teoretica, soprattutto al filosofico.

Le critiche rivolte alla sociologia «scientifica» sono note. La pretesa di scientificità non resiste nè riguardo al momento sperimentale, nè riguardo al momento razionale; i suoi oggetti non sono «fatti», ma astrazioni concettuali, di varia origine, ipostatizzate; perciò essa non può render conto, anzi oscura e riduce indebitamente la realtà storica e culturale. Queste critiche valgono, naturalmente, fino a che sia fatta valere quella pretesa, riferita a una scientificità in senso dogmatico, come sapere di un determinato oggetto. Tuttavia nessuno può negare, qualunque sia la tara che si debba sottrarre, la ricca messe dei risultati positivi delle ricerche sociologiche: esse hanno di principio e radicalmente spezzato il dogmatismo astratto di entità e di valori — eredità della tradizione metafisica o dello sviluppo empirico — dominante per secoli nella filosofia e nella storia, come sapere della realtà umana. La sociologia ha eseguito a fondo il compito critico che le era prescritto sin dalle sue origini, e per ciò ha posto in rilievo fatti, rapporti, valori a

lungo trascurati. A toglier quella pretesa e a giustificare questa efficacia il Simmel ha interpretato il metodo sociologico non come determinazione di un oggetto, ma come analisi di un piano strutturale della realtà umana. La sociologia offre in tal modo alla filosofia, la trama fenomenologica per lo sviluppo dei momenti culturali, alla storia la tematica per l'intima relazionalità dei suoi fenomeni. L'efficacia degli studi sociologici nel complesso articolato del sapere che si volge alla realtà umana, è quindi tanto maggiore, quanto più quelli rinunciano ai compromessi dogmatici su cui sembrava fondarsi la loro pretesa di autonomia scientifica. Tuttavia, quasi a contraddire sè stesso, il Simmel non offre, come complemento alla sociologia che una filosofia metafisica e una storia relativista, che quella non può mediare ed unificare.

D'altra parte la pretesa di autonomia scientifica da parte della sociologia ha una sua ragione e un suo significato storico. Se è vero, come notammo, che il sorgere della sociologia come tale corrisponde alla residua affermazione di una funzione universale e progressiva della borghesia su un piano più profondo di quello in cui si sviluppano le sue rivoluzioni politiche ed economiche, l'esigenza di una sempre più radicale autonomia del sapere sociologico corrisponde, al principio del nuovo secolo, da un lato alla crisi sempre più profonda di istituti e di valori della civiltà, dall'altro al sempre minor impegno pratico dell'intellettualità borghese, che del resto si riflette anche nell'evasività delle posizioni filosofiche, nello storicismo astratto, nel formalismo giuridico, nel purismo economico.

L'ultimo passo decisivo verso tale pretesa neutralità scientifica è compiuto dalla più recente sociologia americana. Essa vanta i diritti e i metodi di un sapere empirico e del sapere empirico ha le caratteristiche forme: la descrizione, la classificazione; la tipicizzazione e il rilievo statistico. Ma ha perciò anche i caratteristici limiti, chè l'innegabile scoperta di fatti e di fenomeni è sempre compromessa dalla parzialità delle astrazioni concettuali che li ordinano, fondate più o meno inconsapevolmente su una curvatura tradizionale dell'esperienza. Non vorremo certo negare che lo sviluppo delle ricerche tenda a ridurre tale parzialità del sistema concettuale; non riesce tuttavia ad eliminarla e l'attenua solo spostando la ricerca alla superficie della concreta realtà, in un astratto piano di rilievo fenomenico e scam-

biando questa astrattezza e questa superficialità, per il suo preteso neutralismo pratico, con l'obbiettività funzionale delle scienze esatte della natura. In realtà quella astratta superficialità si presta a una tecnica completamente estrinseca della realtà umana, destinata a coprirne o a ridurne i problemi piuttosto che a risolverli, sfuggendo alla responsabilità storica in un conservatorismo radicale che s'ammanta di riformismo. È questo perciò l'atteggiamento scientifico — nonostante i suoi pregi teoretici — che, limitato in sè, serve perfettamente agli interessi di un capitalismo imperialista, ove ogni reale impegno progressivo della coscienza borghese è soffocato. E in tale interesse rientra sia l'affermata neutralità di tale sapere, sia il riconoscimento da parte di questo dell'inefficacia delle soluzioni tecniche col richiamo al problema dell'« uomo », destinato a risuscitare l'eco di motivi metafisici, atti non a risolvere, ma a dissolvere quel problema e a negarlo nella sua concretezza.

Il processo dunque di autonomia teoretica del sapere sociologico sfocia alla posizione contradditoria di un empirismo astratto e trapassa dal riconoscimento originario di un suo valore etico a quello di una sua neutralità offerta a una tecnica estrinseca e superficiale. Noi abbiamo accennato alle contaminazioni, ai limiti, agli errori nei vari gradi di tale sapere, ma ciò non toglie, e vogliamo insisterci, l'importanza ch'esso ha avuto sia nell'apporto di nuovi dati, nel rilievo di nuove esperienze, sia nella critica che corrispondentemente esso ha svolto contro le forme dogmatiche d'interpretazione della realtà umana. Ma tale efficacia è tanto più grande, quanto più la sociologia si spoglia essa stessa di ogni pretesa dogmatica e riconosca la sua essenziale integrazione dialettica nella filosofia e nella storia, come sapere dell'uomo. Difatti è proprio questa capacità che la sociologia ha perduto nella sua stessa generalizzazione. Essa non porta più in sè, come al suo sorgere, una filosofia o una storia implicita, in cui l'autonomia dell'umano sia in certo modo garantita. Essa o rimane indifferente al problema dell'uomo, contenta delle sue generalità, o rimanda a una più o meno esplicita metafisica e a uno storicismo astratto e indifferente, come ai poli opposti della frantumata coscienza borghese in cui questa ha perduto la sua essenza stessa.

Difatti noi abbiamo rilevato che il processo del sapere sociologico corrisponde allo sviluppo in senso regressivo

dell'autocoscienza di universalità e di progressività della classe borghese, da quando essa rinuncia ad assumere e ad affrontare il senso della radicale crisi rivoluzionaria per evadere dal piano concreto della storia nell'astratto mondo della socialità. Ora è precisamente questo senso, che come già accennammo, Marx pone in luce nel principio della lotta di classe e giustifica nella teoria generale del materialismo storico. Il marxismo così, come espressione della coscienza del proletariato offre, in primo luogo, una teoria organica della società ove le astratte relazioni del sapere sociologico si ordinano e concretano secondo i rapporti tra struttura economica e sovrastruttura culturale, concepite in reciproca azione dialettica, secondo la specificità dei propri problemi, strutture, istituti, valori. In secondo luogo tale specificità dei piani culturali e i loro rapporti vengono definiti nella riflessione filosofica che il materialismo dialettico ha liberato da ogni presupposto e da ogni limite dogmatico-metafisico, pur tenendo presente il variare storico del loro sistema. In terzo luogo si rivela appunto la direzione del processo dinamico della struttura sociale, del corso della storia che in sè crea e sviluppa, nel conflitto di classe, la propria interna finalità progressiva. E questa non come un dato astrattamente metafisico, ma come coscienza in atto di quel conflitto, orizzonte di un'azione storica costruttiva, che non è tecnica generica ed estrinseca, ma radicale partecipazione alla dialettica della storia.

Così, mentre nella coscienza borghese si dirompe il sapere dell'umanità in direzioni non conciliabili se non per via di compromesso — filosofia, storia, sociologia, ciascuna astratta e perciò insufficiente a dirigere ogni azione efficace — il marxismo, approfondendo e universalizzando il senso della crisi rivoluzionaria e assumendo radicalmente in sè il principio dell'autonomia dell'umano, caratteristico della civiltà moderna, dà origine a un unitario sapere dell'uomo. In esso le ricerche filosofica, storica, sociologica, libere insieme da ogni dogmatismo e da ogni astrattezza, razionalmente fondate sulla base di una concreta e perciò evidente dialettica esperienza, s'intersecano, ciascuna collaborando alla efficacia teoretica e pratica di quel sapere. Giacchè esso è luce all'azione radicale che la storia opera in sè stessa a costruire per mezzo degli uomini il mondo e la vita degli uomini.

Sociologia e metodo sociologico

di

BRUNO BRUNELLO

LA sociologia contemporanea è tutt'oggi, nonostante i progressi realizzati, sotto l'influenza positivistica di derivazione comtiana. La distinzione che si fa tra sociologia propriamente detta e scienze sociali sta a dimostrare che la ricerca è sempre su un piano oggettivo naturalistico più proprio delle scienze fisiche che di quelle morali e storiche. Huntington Cairns intravvede bensì che « l'attività sociologica sembra mettere l'accento sull'attività umana presa nel suo insieme », ma poi accosta ad essa dei fattori particolari, ad es. geografici o economici, destinati a spostare la ricerca verso altri angoli visuali, in modo che alla fine non è possibile un coordinamento che concluda ad un unico risultato generale. Nonostante la preoccupazione dei metodi scientifici più raffinati la sociologia non riesce a diventare una scienza non potendosi sbarazzare dall'impronta nazionalistica, che non si ritrova invece nelle altre scienze.

La relazione tra la sociologia e le scienze sociali particolari è di interdipendenza, non di dipendenza di queste da quella; di guisa che la tendenza generale è andata verso « la reciprocità e l'aiuto reciproco di queste scienze ». Ma, in questo stato di cose, si può parlare di una sociologia come scienza, e precisamente come scienza autonoma? Fino a che i sociologi si limitano a far della loro scienza una sintesi o una base delle scienze sociali particolari non conseguono lo scopo di fondare la scienza sociologica: tutt'al più ci daranno una scienza del comportamento umano e delle sue creazioni, una descrizione esterna di fenomeni che sarà ben lungi dal toccare la natura della società nella sua storica concretezza.

D'altra parte Ernesto W. Burgess rileva il diverso concetto che i sociologi hanno della natura della società: se la so-

cietà sia una realtà *sui generis* da studiare cominciando dai processi sociali come la comunicazione, le rappresentazioni collettive e il controllo sociale; oppure come un aggregato di individui iniziando la sua analisi dal loro comportamento e dai loro processi mentali. Il metodo d'indagine sarà diverso, se la società si considera come un tutto ed esistente nell'interazione e interdipendenza dei suoi membri; oppure se la si consideri come atomistica e non essendo che una semplice collezione di individui.

L'errore qui, secondo noi, consiste nel prendere in astratto la società anzichè nel suo concreto esistere; la sociologia diventa una scienza dell'astratto, non della realtà concreta. Ciò succede perchè per il naturalismo positivistico gli schemi mentali fanno schermo alla ricerca, che si vede così anticipata da conclusioni precostituite. La società non è una realtà *sui generis;* essa è reale come sono reali gli individui che la costituiscono: perciò non si può studiarla all'infuori dei suoi elementi reali, nei quali essa si risolve interamente *senza residui.* Il Burgess pensa perciò di ovviare alle difficoltà del metodo d'indagine adottando insieme il metodo monografico e il metodo statistico: quello consiste nel rilievo di tutti i documenti personali della storia di una vita (biografia) in modo da ricavare « il tipo perfetto dei materiali sociologici », concependo questo lavoro come uno studio scientifico della vita sociale che tien conto nel medesimo tempo dei fattori oggettivi e soggettivi del *comportamento;* il metodo statistico, che prese impulso dalla necessità di controllare e adoperare i dati relativi alla popolazione, ha carattere computistico, nel senso di stabilire in quale misura il campione di popolazione scelto è rappresentativo e risponde alla finalità dell'indagine, oppure quali correlativi variabili possano essere messi in relazione di causa ad effetto in virtù di ipotesi formulate, ecc. Si vede però quale incertezza possa derivare da questi metodi puramente empirici che lasciano largo margine alla casistica. Tuttavia il Burgess pensa di poter stabilire tra i due metodi di indagine delle interrelazioni allo scopo di pervenire a sicuri risultati sociologici, posto che ciascuno di essi abbia conseguito il massimo perfezionamento nel rilevare la materia specifica del comportamento umano. Ma, crediamo, questa è la pretesa di inquadrare il fenomeno sociale negli schemi del naturalismo deterministico, giovandosi del metodo delle scienze fisiche; a questa pretesa è correlativa quella di ricostituire l'unità di indagine, spezzettando ecces-

sivamente il suo oggetto e astraendo sempre di più dalla realtà concreta. Di ciò sembrano consci il Lynd e lo stesso Burgess quando lamentano che l'integrazione delle numerose ricerche sociali ha cozzato contro l'eccessiva specializzazione e l'isolamento degli studiosi chiusi nelle loro facoltà universitarie, e propongono come rimedio di riunire per lo studio dei problemi importanti uomini provenienti da diverse discipline.

Il Cairns, nel tentativo che fa di superare gli ostacoli che si oppongono alla fondazione di una reale sociologia, sembra che si accosti ad una soluzione abbastanza soddisfacente, anche se non completa, proponendo una nuova disciplina, « la filosofia delle scienze sociali », il cui oggetto sarebbe costituito dallo studio delle scienze sociali stesse, mediante tre serie di problemi costituenti la metodologia, l'analisi critica e la sinossi. Affinchè la filosofia della scienze sociali diventi « sociologia », questa deve cessare di essere concepita come una scienza descrittiva, o classificatoria, ma deve diventare una scienza logico-conoscitiva dei fatti sociali. È un tentativo che avrebbe la sua importanza in quanto tenderebbe a risolvere le scienze sociali particolari nella sociologia, intesa come scienza generale dei fatti sociali; essa però, come semplice conoscenza, non avrebbe ancora piena consapevolezza perchè mancante della concretezza che deriva dall'elemento individuale soggettivo, che rende possibile il giudizio di valore (etico-politico).

Inoltre il Dewey nella sua *Logica*, prendendo in considerazione l'indagine sociale, non accenna neppure alla fondazione di una scienza sociologica riferendosi solamente alle scienze sociali nella loro particolarità, e si preoccupa del metodo nel senso di sviluppare una tecnica di osservazione del fatto sociale per accertare la sua natura. Da questa indagine dei fatti non vuole escludere i giudizi valutativi, essendo erroneo credere che questi possano alterare l'oggettività del procedimento scientifico. Lo scopo quindi del ricercatore è quello di formulare problemi che scaturiscono genuinamente da situazioni esistenziali problematiche, ben inteso che l'indagine non rifugge dalla cosiddetta « materia concettuale », avvertendo però che i concetti non vanno considerati come aventi valore assoluto di principi quali norme fisse che decidono la legittimità o la illegittimità dei fenomeni esistenti, allo scopo di impedire che vengano ignorate le condizioni logiche indispensabili della materia concettuale nel

metodo scientifico, e cioè il carattere di ipotesi delle concezioni teoriche, le quali ipotesi hanno una funzione direttiva nel controllare l'osservazione e nel trasformare praticamente i fenomeni antecedenti, e vengano finalmente verificate e continuamente rivedute in base alle conseguenze prodotte nella loro applicazione pratica.

Anche qui l'indagine ha carattere naturalistico sperimentale, e i fatti sociali sono considerati alla stessa stregua dei fatti fisici; l'elemento *affettivo-volontario* del fatto *umano* viene completamente ignorato al punto da ritenere possibile un'indagine puramente tecnica e oggettiva di quel mondo di cui l'uomo è, a un tempo, oggetto e soggetto dell'indagine. Di positivo c'è, nel metodo del Dewey, il continuo riferimento alla verifica « pratica », che dovrebbe essere implicito nella determinazione dei problemi genuini dell'indagine: è questa una aderenza effettiva alla realtà che può essere medesimamente un controllo continuo nel procedimento scientifico e una garanzia di verificabilità. Ma se il fatto è visto dall'esterno, ne consegue che esso possa venire accuratamente accertato e raccolto senza essere inteso: ora intendere il fatto vuol dire spiegarlo, riconnetterlo al processo da cui risulta nella sua concretezza, e ciò suppone un *principio* che trascenda il fatto come tale. Si tratta di vedere se tale principio sia compatibile con l'analisi logico-sperimentale.

Dopo lo sviluppo ultimo della sociologia su basi prevalentemente positivistico-prammatistiche, pensiamo che questa scienza non ha raggiunto risultati soddisfacenti per lo stato di frammentarietà in cui tuttavia permane e che non le permette di trarre sintesi adeguate e comprensive. Il fenomeno sociale viene disperso esaurendosi nella sua puntualità ed astrattezza, senza che possa essere collegato con l'insieme della società nella sua concretezza, onde la sociologia deve rinunciare alla condizione di scienza morale e storica lasciando in sua vece le frammentarie scienze sociali che nella loro astrattezza non ci dicono nulla di definitivo. La sociologia diventa scienza quando sia in grado di studiare natura forma e leggi generali della società in concreto, di guisa che la fenomenologia sociale debba e possa esprimere il carattere rivelatore della società stessa nella sua unità. Ciò non può essere conseguito, se la metodologia di questa scienza si voglia ridurre a quella delle scienze fisiche e naturali. Il fenomeno sociale è un fenomeno essenzialmente umano, e come tale non può essere adeguato al fenomeno

fisico, *sic et simpliciter*: il fenomeno umano è essenzialmente dominato dalla razionalità e particolarmente dalla volontà, che appartengono entrambi allo spirito, e non alla natura, e che conseguentemente sfuggono al determinismo naturalistico delle scienze fisiche, ivi compreso lo stesso metodo dell'indeterminazione di Heisenberg.

Orbene per studiare la società in concreto bisogna stabilire se ciò che diciamo « società » è qualcosa di esistente per sè, di reale, distinta dagli individui che la costituiscono; o se essa è un tutto con gli individui stessi. Questo punto non è stato sufficientemente stabilito; anzi si è considerata la società nella astrattezza, come un *ens rationis*, e si è operato su di essa sulle basi del presupposto della sua esitenza. Al contrario i marxisti ci parlano di « uomo sociale », come se l'uomo non fosse un essere sociale, e intendono l'uomo determinato dalla società, che identificano con l'ambiente, oggetto di relazione. Il vero che deve essere riaffermato è quello già proposto dall'antico Aristotele, che disse l'uomo un essere sociale, non nel senso marxista suddetto, ma nel senso che l'uomo è portato a costituire la società (degli uomini), in quanto esso ne è il principio, e la società non è che l'insieme di tutte le relazioni che l'uomo stabilisce con i suoi simili, in vista di una comune finalità. Una sociologia esiste *in nuce* nel trattato di politica di Aristotele; e una tale scienza c'è sempre stata più o meno accennata e svolta fino ai tempi moderni presso i pensatori che si sono occupati dell'« animale socievole », quando Augusto Comte ebbe la pretesa di fondarla su basi scientifiche. Non disconosciamo i meriti del Comte come fondatore della sociologia positiva nè de' suoi continuatori ed ammiratori, ma diciamo che il problema sociologico non può essere oggi mantenuto sulle basi in cui lo pose il filosofo francese.

Il problema è di vedere se e come sia possibile una scienza sociologica avente per oggetto la società in concreto, la società che è fatta dagli uomini per gli uomini, che il Vico chiamò mondo della storia. Una tale scienza non può essere però una « storia ideale eterna », bensì una scienza (empirica) che procede col metodo dell'osservazione e della storia, e le sue leggi non potranno che avere valore induttivo. Mentre l'osservazione aiuta il sociologo a descrivere i fatti nel loro accadere oggettivo (s'intende per quanto è possibile una oggettività empirica), la storia dovrà confermare i fatti in una successione di eventi tali da poterli riguardare sotto una certa uniformità,

dovrà vederli in una sequenza per la quale sia facile stabilire tra essi l'elemento comune che li lega e medesimamente li spiega, in modo da ricavarne, quale risultato d'esperienza, la legge che li trascenda nella loro natura, forma e sostanza. Alla fine l'osservazione che rileva il fatto, dovrà identificarsi con la conferma storica che vede il fatto nella sua processualità temporale e con la stessa legge che lo risolve in quanto seriamente osservato e definito in una « natura » in cui trova la sua finale spiegazione.

Il sociologo perciò studia la società che è *inter homines*, cioè la società che gli uomini costruiscono in vista di una finalità comune (*bene comune*), ma non studia la società *in interiore homine* che è una condizione morale della coscienza soggettiva, un dover essere verso il quale è atteggiata la persona sociale in una fase determinata della sua evoluzione, ma che non è un atto concreto della società. La società in concreto è sempre *inter homines*, costituita tra i singoli in relazione reciproca, storicamente determinata, mentre la società *in interiore homine* non è e non può essere oggetto di studio del sociologo, bensì del filosofo che approfondisce la coscienza morale dell'uomo senza riferirla alle sue determinazioni storiche concrete.

Per queste ragioni pensiamo che la società ripone la sua origine (origine che si identifica con la sua natura) in un principio di *inizialità*, o di iniziativa, proprio del soggetto singolo che è la persona, il quale deve sostituire in sociologia il principio equivoco (in riferimento ai fatti umani che produce) di causalità. Il principio di causalità, se vale per il mondo della natura, non può valere invece per quello dell'eticità, proprio del soggetto intelligente che opera nella storia costituendola. Come la statistica non ci dice nulla dei fatti umani in quanto costituiscono le leggi sociali in cui si sintetizza l'attività umana, così anche la causalità storica e sociologica è del tutto inadeguata a spiegarli perchè li considera in un quadro deterministico che toglie loro ogni effettualità riducendoli a morta natura. Per questo crediamo che ad esso si debbano sostituire il principio di inizialità, che meglio esprime l'operare dello spirito nella sua razionalità e libertà.

Sotto questo aspetto la sociologia deve ancora essere fondata, sebbene questa scienza possa contare gloriosi tentativi nel passato, i quali però più che giovarci per una nuova fondazione, ci lasciano nel desiderio della scienza medesima. Se

la sociologia non vuole limitarsi a una semplice descrizione naturalistica dei fatti sociali, essa deve diventare una scienza dello spirito su basi psicologiche antropologiche storiche ed economiche. In ciò si può convenire per buona parte col Parsons, a patto però che la psicologia l'antropologia e l'economia non costituiscano più scienze sociali particolari e che non s'intenda la teoria sociologica nei termini di mera funzionalità, che ignora la concreta sostanza umana e si preoccupa quindi più di schemi generici che non dell'uomo che vive realmente nella storia. Quando, per es., in sociologia, si parla di una *legge del moto verso la razionalità,* o di una *legge della solidarietà,* tali leggi non costituiscono un'ipotesi relativamente al comportamento umano, ma hanno la loro ragion d'essere e la loro realtà nell'uomo storicamente determinato, che è un essere psico-fisiologico recettivo e reattivo, che agisce secondo certi principi economici antropologici e morali e che possono mutare continuamente secondo una certa misura senza mai trapassarla; di guisa che *l'essere* dell'uomo in quanto si rivela sociologicamente non si distingue da un totale *dover essere,* in cui si concreta rendendosi esplicita la sua razionalità e solidarietà. Ma sarebbe un errore se noi pretendessimo, per spiegare il comportamento umano, di prefissare schemi nei quali far entrare ad ogni costo l'agire concreto dell'uomo, semplificando così la ricerca col generalizzarla a casi tipici. Ciò toglie naturalmente alla scienza sociologica il carattere di universalità e di necessità; ma è appunto perciò che essa non potrà mai essere considerata sotto l'aspetto filosofico e astratto, onde può risultare problematica la sua qualificazione di scienza nel senso vero e proprio del termine. Il divenire storico, con tutte le sue implicanze soggettivistiche e particolaristiche, può ben difficilmente ridursi a scienza, e così anche una scienza sociale generale, ossia una sociologia, per le stesse ragioni, di guisa che è stato detto, giustamente ci sembra, che ci dovrebbero essere tante sociologie particolari quante civiltà, essendo che ogni società in concreto appartiene a quella determinata civiltà e non ad altra (Sturzo).

Il Pareto infatti ha tentato di darci un sistema sociale generalizzato partendo dalla teoria economica per sviluppare, col metodo delle scienze matematiche e fisiche, l'analisi dei sistemi sociali concepiti, nel loro insieme, in un sistema analitico dinamico ricalcato sulla meccanica. Come ha già osservato il Parsons, si tratta certo di un tentativo originale di ri-

durre la sociologia al modello della scienza fisica, ma esso deve considerarsi come fallito. Partendo dalla teoria economica diventata un vero sistema dinamico, egli osservò che questo punto di vista era empiricamente inadeguato rispetto ai problemi sociali concreti appunto perchè molto astratto. Cercò allora di analizzare le più importanti variabili mancanti in un sistema sociale completo; così partendo dall'« azione logica » implicita nell'economia passò ad analizzare induttivamente le categorie dei « residui » rappresentanti dell'azione irrazionale, allo scopo di mettere in evidenza le principali variabili. Ne conseguì un risultato estremamente complicato e assai poco soddisfacente. Le stesse cosiddette « derivazioni » hanno ben poca importanza dal punto di vista empirico, non potendosi ridurre alla variazione di un mezzo omogeneo. Cosicchè se il sistema paretiano può servire di strumento di critica aprendo importanti prospettive generali, esso manca del tutto come fonte diretta di analisi tecnica particolareggiata riguardo alle ricerche concrete. Esso pecca insomma, com'era inevitabile, di eccessiva generalizzazione (generalizzazione astratta di ordine matematico), mancato, perciò, come teoria scientifica proprio rispetto a quell'elemento concreto che è fondamentale in sociologia, il fatto umano.

Del resto, quando, il Dilthey, fin dal 1883, negava che la sociologia potesse essere una vera scienza, male non si apponeva, perchè essa non vede « nella descrizione del singolare che la materia per le sue astrazioni »; e riferendosi particolarmente alla sociologia francese, ammoniva a non illudersi che cosiffatta scienza, una volta conosciuti i legami che danno completa coesione alla società, potesse guidare scientificamente la società medesima.

Nonostante ciò pensiamo che una scienza generale della società, una sociologia, è una esigenza della ragione. Se tale scienza non potrà avere la certezza delle scienza fisiche, potrà essere un sistema di conoscenze che progressivamente aiutino ad approfondire l'indagine dei fenomeni sociali per conseguire finalità di ordine pratico. Questa scienza sociologica non potrà non essere che molto vicina alla storia, alle *res gestae,* intese nella « contemporaneità » del loro divenire, che è una « generalità » non astratta, ma concreta, presente alla coscienza pensante ed operante della società degli uomini.

BIBLIOGRAFIA

H. CAIRNS, *Sociologie et sciences sociales;* E. W. BURGESS, *Les méthodes de recherches en sociologie;* T. PARSONS, *La théorie sociologique systématique et ses perspectives*: nel vol. *La Sociologie au XXe siècle*, Parte I: *Les grands problèmes de la sociologie*, a cura di G. Gurvitch, Parigi, Presses Universitaires, 1947; J. DEWEY, *Logica, teoria dell'indagine*, Torino, 1949, p. 626 ss.; R. VON MISES, *Manuale di critica scientifica e filosofica*, Milano, 1950, p. 369 ss.; L. STURZO, *La società, sua natura e leggi. Sociologia storicista*, Bergamo, 1949; L. STURZO, *Del metodo sociologico*, Bergamo, 1950; F. BATTAGLIA, *Morale e storia nella prospettiva spiritualistica*, Bologna, 1954, p. 67-145; V. PARETO, *Trattato di Sociologia generale*, voll. 3, Firenze, 1923; W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, tr. it., Torino, 1949.

Sulla possibilità della sociologia come scienza

di

PIETRO CHIODI

CHIEDERSI oggi se una sociologia sia possibile significa in sostanza chiedersi se è in generale possibile una sociologia *come scienza*. È appunto il carattere di scienza quello che viene contestato alla sociologia da coloro che la ritengono impossibile. La questione della possibilità della sociologia come scienza è ridiventata attuale per il mutamento di significato di uno dei termini della questione e precisamente quello di scienza. Forse non è errato dire che per la scienza sociologica è maturata oggi una situazione analoga a quella in cui venne a trovarsi la fisica verso la fine del secolo XVIII quando il contrapporsi di due posizioni dogmatiche fu tolto di mezzo da un'indagine portata sulle condizioni di possibilità. Chiedersi quindi se la sociologia sia oggi possibile equivale a chiedersi se sussistano le condizioni di possibilità d'una scienza sociologica. Trattandosi d'una scienza di osservazione (nel senso che l'ordine delle sue previsioni non è tautologico) queste condizioni riguarderanno il campo delle variabili e la natura delle costanti, e potranno esser formulate nel seguente modo: 1) È possibile un campo di esperienza entro cui sia definibile un oggetto di ordine sociologico? 2) È possibile che fra questo oggetto ed un complesso da determinarsi di significati linguistici si stabilisca un livello di interpretazione definibile come scienza? La risposta a queste domande costituisce quella che si potrebbe definire come la fondazione critica della sociologia come scienza.

Se ben si osserva, la criticità d'una indagine critica ha prima di tutto un aspetto negativo, volto a stabilire quali siano le condizioni di impossibilità di ciò su cui l'indagine verte. Per questo riguardo la critica kantiana coincide con la motivazione di impossibilità d'una scienza del noumeno.

Ciò che ora mi propongo è l'abbozzo d'una indagine volta a stabilire le condizioni di impossibilità d'una scienza sociologica, per vedere, in linea secondaria, se i motivi per noi tradizionali di impossibilità della sociologia come scienza non siano da respingersi, ma da utilizzarsi invece ai fini d'una rinnovata teoria sociologica generale. Ma che potrà mai significare un'analisi delle «condizioni di impossibilità» della sociologia come scienza se non la messa in chiaro dei significati che *non* possono avere i termini richiesti dalla determinazione delle sue condizoni di possibilità? Per « determinazione delle condizioni di possibilità » della sociologia è da intendersi la risposta affermativa alle domande in cui prese forma la messa in questione della sua possibilità, il che è facilmente ottenibile trasformando le due relative proposizioni da interrogative in affermative: 1) È possibile un campo di esperienza entro cui sia definibile un oggetto di ordine sociologico. 2) È possibile che fra questo oggetto ed un complesso (da determinarsi) di significati linguistici si stabilisca un livello di interpretazione definibili come scienza. Il problema è quindi ora per noi quello d'una analisi dei termini ricorrenti nelle proposizioni 1 e 2, volta a fissare i significati che renderebbero impossibile una sociologia come scienza.

Le due proposizioni incominciano entrambe con una dichiarazione di possibilità. Se « possibilità » significasse qui semplicemente l'antecedente univoco della necessità, la sociologia non sarebbe possibile. Il suo « esser scienza » rientrerebbe allora nell'ordine necessario della realtà come avviene ad esempio per la fenomenologia in Hegel, dove essa è null'altro che una determinazione essenziale e perciò necessaria dell'essere come autorivelazione. La sociologia come scienza rinvia invece ad una possibilità concreta o, se si preferisce, esistenziale. Essa presuppone un'iniziativa e quindi la possibilità della sua mancanza o del suo fallimento. La sociologia non può essere scienza nel senso hegeliano perchè in questo caso non avrebbe mai potuto nascere la questione della sua possibilità.

La prima proposizione presenta due simboli: «campo di esperienza» e « oggetto di ordine sociologico ». Un campo di esperienza non può essere di ordine sociologico in questi casi: *a*) Se esclude al suo interno una molteplicità di termini relazionali (ogni forma di monismo così soggettivistico come

oggettivistico); *b*) Se pone fra questi termini un rapporto poli-univoco (ogni necessitarismo in genere); *c*) Se pone fra i suoi termini un rapporto di assoluta contingenza (ogni concezione dello spirito come creatività incondizionata). Nel primo caso perchè la sociologia mancherebbe d'un qualsiasi oggetto, nel secondo caso perchè l'oggetto presupporrebbe fra gli uomini un rapporto che non renderebbe possibile quella libera iniziativa che instaura la sociologia stessa, nel terzo caso perchè non c'è scienza possibile senza uniformità relative e non ci son uniformità relative senza condizionamento situazionale.

Il campo della sociologia non può che esser tale da implicare una molteplicità esperibile fra i cui termini sussista un rapporto condizionato ma non necessario. Perchè in questo campo sia rintracciabile un « oggetto di ordine sociologico » occorre che siano definibili delle uniformità relazionali che esulino da quelle specifiche erette ad oggetto delle singole scienze sociali. Il simbolo « oggetto di ordine sociologico » non potrà mai significare uno specifico gruppo di uniformità. In questo caso la sociologia coinciderebbe con discipline specifiche, annullandosi in esse. Ne deriva che l'elemento specificatore della sociologia è la sua stessa non specificabilità. Ovunque c'è un ordine di uniformità lì è possibile una tecnica sociologica che le accerti, a prescindere da orizzonti più ristretti di accertabilità. Questa conclusione ci permette di escludere dai compiti della sociologia quello di procedere ad una unificazione delle scienze. La sociologia non può mai concernere le scienze come tali perchè esse non rientrano nel campo dell'esprimibile sociologico. Vi rientrano però gli atteggiamenti che le costituiscono (il gruppo oppure questo o quel gruppo di scienziati). E neppure è prospettabile una sociologia della conoscenza (*Wissensoziologie*) alla Mannheim per il fatto che i suoi oggetti non cadono nell'esperibile sociologico. Essi rientrano in una scienza dell'« in sé » e dell'ordine necessario di categorie ultraesperibili.

La seconda proposizione di possibilità ci presenta tre simboli: « significati linguistici », « livello di interpretazione », « scienza ». L'espressione « significati linguistici » è qui assunta nel suo senso più ampio ed indeterminato, tale da includere le « categorie » nel senso aristotelico e nel senso kantiano, i concetti e i simboli comunque intesi. I significati in cui l'espressione in esame renderebbe impossibile la sociologia sono tutti quelli in cui essa implicasse un ordine

precostituito alla ricerca, ordine di natura ontologica o logica o psicologica. Se questo ordine esistesse la scienza sociologica non potrebbe costituirsi che come un sistema di leggi. Ma un sistema di leggi ci farebbe cadere in una delle concezioni del « campo di esperienza » che rendono come tali impossibili una scienza sociologica, e precisamente nella b). La sociologia non ha a che fare con leggi, ma con previsioni di probabilità. I simboli « livello di interpretazione » e « scienza » sono in rapporto funzionale. Per « scienza » si intende infatti un dato « livello di interpretazione ». Quando un livello di interpretazione assurga al rango di scienza non è determinabile a priori ed una volta per sempre. Non ci sono criteri formali per una classificazione delle scienze. È solo possibile, caso per caso, stabilire le condizioni in cui un livello di interpretazione esclude la possibilità di una scienza. Il caso limite è il livello di interpretazione « zero ». Movendo da questo caso-limite si vanno ordinando dei livelli di interpretazione il cui « valore » non è determinabile a priori se non assumendo come « criterio » una « legalità » che vedemmo rendere impossibile il campo stesso della sociologia come scienza. La determinazione del valore scientifico d'un livello di interpretazione è compito della scienza stessa e ne definisce le tecniche che le rendano possibile i più alti livelli possibili di interpretazione in vista di previsioni il più proficue possibili. Ma in questo caso il simbolo « scienza » ha perduto tutti i caratteri che lo connettevano ad un ordine di rivelazione necessaria, comunque concepita.

È dunque possibile una sociologia come scienza? La domanda può e deve esser posta in questi termini espliciti: 1) È possibile un campo di esperienza entro cui sia definibile un oggetto di ordine sociologico? 2) È possibile che fra questo oggetto ed un complesso da determinarsi di significati linguistici si stabilisca un livello di interpretazione definibile come scienza? La risposta che abbiamo cercato di dare si limita a stabilire un certo numero di casi in cui essa ha valore negativo. Se consideriamo le obiezioni tradizionalmente opposte alla possibilità della sociologia toccheremo con mano come esse assumano i termini analizzati in uno dei significati che rendono effettivamente impossibile la sociologia. Perchè la sociologia sia in linea di diritto possibile è necessario che i termini esaminati assumano un significato diverso e da definirsi. Il compito di questa definizione esula dalla presente indagine. Qui non possiamo che limitarci ad osservare come una « definizione » di questo genere debba inevitabilmente muoversi fra due poli: l'analisi d'una sociologia autocostituentesi in linea di fatto e la chiara espulsione dei significati che rendono impossibile tale autocostituzione.

Compito e basi della sociologia

di

MARIO GOVI

NELL'Antichità e nel Medioevo e fino a quando Galileo, Bacone e Cartesio iniziarono, con un nuovo metodo, la scienza moderna, i due concetti di *scienza* e di *filosofia* erano sinonomi; la Filosofia era concepita come il sistema di tutte le scienze, e queste come parti di quella. Ma, dopo quegli inizi, certe scienze particolari o speciali, si sono separate da quel sistema: prime la Matematica, la Fisica e l'Astronomia, poi, se pure si può dire che esista come scienza, la Politica, ultima la Psicologia. Così la Filosofia è rimasta come un sistema delle tre scienze più generali: la Logica, o Metodologia, la Metafisica, o Filosofia Teoretica, e l'Etica, o Filosofia Morale. Tre scienze, peraltro, radicalmente diverse e solo unite per certe loro connessioni logiche, per la loro storia comune e più per le attitudini mentali comuni che, per il loro comune carattere di massima generalità, esse richiedono nei loro cultori. Scienze diversissime per la diversità del loro scopo conoscitivo, cioè del loro oggetto. La Logica o Metodologia, è scienza puramente strumentale, che cioè vale solo a dare i metodi per la costruzione delle altre scienze.

La Metafisica, o Filosofia teoretica, è la Scienza dell'Essere reale nella sua universalità costante e nel suo divenire progressivo, affine quindi alle altre scienze del reale, quali la Fisica, la Psicologia, la Sociologia ecc. — L'Etica, o Filosofia Morale, è la scienza pratica o normativa generale, scienza quindi non di ciò che è, ma di ciò che si deve fare o non fare, affine alla Pedagogia, alla Scienza Politica, alla Giurisprudenza, alla Medicina ecc.

Posto questo concetto delle dette tre scienze filosofiche, Metodologia, Metafisica ed Etica, come scienze del tutto diverse per la diversità massima dei loro scopi conoscitivi, si viene a negare il concetto di un'unica Filosofia; concetto in

cui si ha la massima confusione del pensiero filosofico, effettuata dagli Idealisti post Kantiani, ma già iniziata da Kant, e portata al sommo da Hegel e dagli Hegeliani, fino a Gentile e a Croce.

Contro tale confusione, si deve ritornare ai veri concetti distintivi delle tre scienze filosofiche, quali si ebbero da Aristotele fino a Kant.

Ora, dati tali concetti delle tre scienze filosofiche, in quali rapporti sta con queste la Sociologia?

Come di ogni altra scienza, così della Sociologia, quella parte della Metodologia che è l'Epistemologia deve determinare la posizione nel sistema generale delle scienze, in modo che di essa venga precisato il legittimo scopo conoscitivo, cioè l'oggetto, e vengano determinate le altre scienze che ne sono basi necessarie. Anzitutto, in quel sistema generale, sono da distinguere radicalmente il sistema della Scienza teoretica, o della Realtà e il Sistema della Scienza pratica; e la Sociologia fa parte del primo. È dunque una scienza particolare del reale, teoretica, non una scienza pratica o normativa; ed è una scienza della vita sociale umana. Che si distingue dall'altra scienza della vita sociale umana, che è la *Storia*.

La differenza fra l'una e l'altra è questa: la Storia studia i fatti della vita sociale umana quali sono avvenuti o avvenivano, in ciascun successivo tempo passato, o avvengono nel presente; la Sociologia studia i fatti della vita sociale umana come avvengono in ogni tempo. La *Sociologia* è dunque una scienza di *fatti naturali,* intendendo per fatti naturali quelli comuni di ogni tempo, in antitesi coi *fatti storici.*

La sua partizione segue la distinzione delle forme della vita sociale umana.

Queste si distinguono in *vita materiale, vita spirituale, vita economica* e *vita politica.*

La vita materiale dell'Umanità, variando da un anno all'altro, è oggetto della Storia umana, e di quella sua parte che è la storia della vita sociale attuale, cioè la Geografia umana.

Della Sociologia sono quindi oggetto le altre tre forme della vita sociale, cioè la vita spirituale, la vita economica e la vita politica dell'Umanità, in quanto hanno di costante o costantemente ripetuto.

La vita spirituale dell'Umanità si distingue poi, secondo

le tre attività psichiche superiori dell'uomo, dirette alla realizzazione dei sommi valori, in *vita morale, vita conoscitiva,* e *vita estetica.*

Così distinte le forme della vita sociale umana oggetto della Sociologia, o *funzioni sociali,* possiamo distinguere i *prodotti* normali in cinque corrispondenti ordini: 1) i costumi morali, l'educazione morale che li conserva come buoni e li migliora; 2) le opere scientifiche e l'istruzione che ne diffonde il contenuto; 3) le opere d'arte e la loro esibizione; 4) i beni economici e le istituzioni mediante cui vengono distribuiti; 5) le istituzioni politiche e le leggi e gli ordini che mediante quelle vengono dati da eseguire.

Qui occorrono tre altre considerazioni.

Prima considerazione. - Dei detti cinque grandi ordini di prodotti, della vita sociale dell'umanità, i tre primi, cioè i prodotti della vita spirituale, hanno *valore di fine,* sono cioè rivolti ai tre sommi valori — il bene morale, il vero scientifico e il bello — che formano il vero fine della vita umana. Mentre i prodotti della vita economica e della vita politica hanno solo *valore di mezzo,* e della vita materiale e della detta vita spirituale.

Seconda considerazione. - In tutte le suddette cinque funzioni sociali, e più o meno in ogni popolo o Stato, noi troviamo uniti e quasi intrecciati il *bene* e il *male* del loro esplicarsi e dei loro prodotti; donde le lotte fra chi sostiene quello e chi questo, e infine il prevalere del primo, nel che si ha il *progresso.* Che è dunque l'evoluzione di quelle funzioni verso una sempre migliore loro effettuazione che resta anche a lungo talvolta latente e potenziale, prima di tradursi in atto palese. Evoluzione progressiva che si effettua attraverso *lotte* fra chi la vuole e chi l'osteggia, o attraverso la *cooperazione* fra i suoi assertori? Evoluzione progressiva la cui considerazione porta alla concezione sociologica più elevata, quella di una finalità di tutta la vita spirituale e sociale umana; donde poi la concezione metafisica di un *fine universale,* e, se si vuole, di una Provvidenza che abbia predisposto e coordinato le tendenze coscienti o meno che, vincendo gli ostacoli e le opposizioni del male, gradualmente quel fine attui.

Così noi osserviamo un *progresso morale* anche in quest'epoca in cui ogni moralità individuale e collettiva sembra naufragata, perchè appunto questo naufragio eccita e rafforza negli spiriti moralmente più sani i sentimenti e le

tendenze morali, che finiranno col prevalere e imprimere un carattere rigorosamente morale alla vita degli individui e alla vita sociale.

E noi osserviamo un *progresso scientifico,* che si effettua o per cooperazione fra gli scienziati o come esito finale della lotta fra chi resta attaccato a concezioni antiquate ed erronee e chi lotta per il prevalere di altre più coerenti con la scienza già acquisita, quindi più vere.

E noi osserveremo un *progresso artistico,* che maturerà a malgrado dei vari orrori attuali, quali quelli pittorici e scultorici, quelli dell'architettura puramente geometrica, della musica dodecafonica e atonale, della poesia per lo meno senza metro, del cinematografo concepito come industria basata sui pregi sessuali muliebri e sull'uso obbligato delle rivoltelle per gli scopi più bassi. Anche il progresso artistico riprenderà per la naturale reazione del buon gusto e del buon senso nei giovani che crescono o cresceranno, e principalmente in quelli che avranno il genio di veri artisti. Dopo le epoche di decadenza artistica vengono quelle di ripresa.

Possiamo forse osservare anche un *progresso economico* e un *progresso politico?* Sì, quanto al progresso economico dato dalle scienze tecniche; no, quanto a quello tuttora deficientissimo per la mancanza di adeguate scienze morali operanti sui produttori-venditori e sui governanti e legislatori. Il progresso politico l'abbiamo veduto avanzare qua e là, balzelloni, fra estreme difficoltà e solo per certi miglioramenti dell'ordine politico e del diritto, sin quando, nel 1939, l'abbiamo visto cedere alle forze più negative di esso e rendersi ovunque anche più parziale e incerto, e venire del tutto inibito dove venne tolta la prima condizione di esso, la garanzia delle necessarie libertà individuali. Se, come e quando si opererà la generale reazione a tale orrendo e criticissimo stato dell'Umanità, nessuno può dirlo; certo è soltanto che tale stato eccita sempre più le reazioni degli spiriti critici, degli individui anelanti alla libertà, degli uomini che hanno o vengono maturando ideali di buon governo e di buona legislazione che tendono a conformare quello e questa al maggior bene dei governati e non agli interessi di potenza dei governanti.

Comunque, il progresso in ogni funzione della vita sociale umana, è il fatto più generale e rilevante che in questa si osserva.

Terza considerazione. - Fra i vari ordini di fatti sociali vi è una generale e costante interdipendenza, o, come si dice, *interazione,* o azione reciproca. In altri termini, i modi d'effettuarsi di ciascuna funzione sociale nei vari tempi e luoghi e i prodotti che ne vengono, sono più o meno effetto e causa dei modi d'effettuarsi e dei prodotti delle altre funzioni sociali; sicchè fra queste vi è normalmente una coordinazione e un equilibrio, come fra le funzioni dell'organismo materiale umano. Quando invece taluna di queste predomini in modo che le sue esigenze ostacolino il libero svolgersi delle altre, avvengono reazioni, fratture, rivoluzioni.

Dottrina questa che batte in pieno la dottrina marxista dal prevalere assoluto e costante delle esigenze economiche e del modo di effettuarsi delle funzioni economiche, causanti col loro determinismo il modo di effettuarsi di tutte le altre funzioni sociali. Donde un'antitesi insopprimibile fra marxismo e Sociologia, confermata dalle dottrine di tutti i grandi sociologi di ogni paese, Russia compresa.

Dalle predette considerazioni generali circa la vita sociale, le sue funzioni, i suoi prodotti, la sua evoluzione progressiva, l'interazione dei vari modi d'effettuarsi di quelle funzioni, possiamo giungere a una divisione della Sociologia nelle sue parti speciali. Che devono riguardare le sopraddette cinque forme o funzioni della vita sociale, le attività, buone o meno, in esse operanti e i loro prodotti. Tali parti speciali sono le seguenti:

1) *Sociologia morale,* riguardante le attività sociali volte alla formazione e conservazione e al progresso dei costumi morali e all'educazione relativa, e le attività svolte in contrario al male morale nelle sue varie forme, delinquenza, prostituzione, lotte di parte violente ecc.;

2) *Sociologia conoscitiva,* riguardante la formazione delle dottrine scientifiche in contrasto coi pregiudizi antiscientifici, la costruzione delle scienze, il loro progresso e l'istruzione che le diffonde;

3) *Sociologia estetica,* riguardante la formazione, i mutamenti e i progressi dei gusti estetici e delle attività artistiche, e la formazione e diffusione delle opere d'arte, e in contrario le deviazioni artistiche nel brutto; parte della Sociologia che deve sostituire l'estetica filosofica e prescientifica;

4) *Sociologia economica,* la parte più antica della sociologia è la sola relativamente progredita, che tuttavia conserva, per tradizione di balordi ordinamenti universitari, il nome antiquato, falso, disturbante e ridicolo di Economia politica; che riguarda lo esplicarsi delle attività economiche nella produzione e negli scambi dei beni economici, e il progresso delle medesime; e in contrario le deviazioni di quelle attività in costumi e istituti economicamente nocivi;

5) *Sociologia politico-giuridica,* che riguarda l'organizzazione politica e il diritto in ciò che vi è di costante e universale, che ne indica la natura e i fini; e riguarda le lotte che in quell'organizzazione si producono, o per la libertà o per migliorarne l'organizzazione stessa e la legislazione che ne viene data o per effetto dei contrasti aventi per oggetto o la libertà, o il potere politico.

Oltre queste parti speciali, tutte più o meno lontane da una loro fondazione e sistemazione scientifica, e ancor piene di contrasti profondi, si deve costruire, sulla base di esse, la *Sociologia generale,* che di esse è la sintesi, e deve dare la concezione conclusiva della vita sociale e del suo progresso verso l'effettuazione dei sommi valori — bene, vero, bello — e di quelli che ne sono i mezzi materiali, economici e politici. Sommi valori che sono i fini sommi della vita umana, individuale e sociale. E, a misura che, nei vari paesi, questi fini e questi mezzi vengono effettuati, si ha in vario grado ciò che si chiama la *Civiltà.*

Osserviamo infine come in tutte le parti della Sociologia così concepita domina il concetto del progresso, coi concetti ad esso connessi di bene, male, fine e civiltà; concetti tutti che conducono a una concezione finalistica della vita sociale dell'Umanità, preziosa come base della Filosofia teoretica, o Metafisica, e della Filosofia morale, o Etica.

Le basi necessarie della Sociologia, senza cui questa non può avere una costruzione scientifica, sono essenzialmente due, la *Psicologia* e la *Storia,* e, come accessorie alla prima, l'Antropologia differenziale e l'Etnologia. I sociologi in genere peccano per l'assenza dell'una e dell'altra.

La Psicologia, da solo un secolo separata dalla Metafisica dogmatica e ora trattata per lo più da biologi, o con preferenze biologiche e sperimentali, non si è ancora molto inoltrata nella trattazione dei sentimenti, come soli moventi, se dolorosi, dell'attività cosciente, delle varie tendenze e dei processi di determinazione normali o meno dell'attività stessa, nella trattazione quindi dell'attività volontaria

più o meno libera, determinata da scelte razionali, e in contrario dell'attività determinata da impulsi non controllati, istinti, abitudini, imitazione ecc. Ed è appunto questa psicologia superiore e più complessa che dà una base essenziale alla Sociologia, scienza delle azioni sociali. Come si producono queste azioni sociali, le tendenze collettive, i sentimenti dominanti nella vita sociale i mutamenti delle mode in ogni campo, come le iniziative individuali e le tendenze innovative trovano consensi ed opposizioni; come esse prevalgono, o prevalgono invece quelle conservative; tutte queste indagini sociologiche presuppongono quella psicologia superiore. Ad es., solo uno studio profondo di quel complesso di sentimenti e tendenze che determinano le lotte politiche gigantesche in cui viviamo dal 1914, quali in primo luogo la volontà del potere politico e della espansione territoriale, e la volontà di pubbliche libertà e di indipendenza da governi stranieri, possono dare una vera spiegazione scientifica della storia politica europea dal 1914 ad oggi; non la vecchia favola marxista del determinismo economico di ogni attività storica. Favola che tale viene palesata nel modo più clamoroso e potente dall'esistenza nell'Unione Sovietica d'un governo di partito politico, e non di classe economica, e da tutta la sua azione politica all'interno e all'estero, rigidamente conformata al puro interesse di potenza di quel partito.

Non dirò come e quanto la Storia sia base della Sociologia, s'intende la Storia trattata come scienza, nella quale si tenda più alla spiegazione causale dei fatti storici che non alla narrazione letteraria dei loro particolari. Mi limiterò a rilevare che oggetto della Storia non sono solo, come dice, ad es. il Croce, i fatti individuali, o unici, ma sono anche i fatti ripetuti, o tipici dei successivi tempi. I fatti individuali o unici sono quelli che si esprimono usando il tempo perfetto o letterariamente col cosiddetto presente storico; i fatti ripetuti o tipici dei successivi tempi si esprimono invece coll'imperfetto; ed essi sono proprio quelli scientificamente più importanti, benchè i meno trattati dagli storici letterari. E l'importanza della loro conoscenza come base della Sociologia viene dall'essere quei fatti ripetuti di ciascun successivo tempo, il concreto da cui la Sociologia astrae le conoscenze dei fatti comuni d'ogni tempo, che esprimono la natura della vita sociale e delle forze costanti che ne animano il movimento progressivo.

Ora, la Sociologia così concepita e trattata su dette basi psicologiche e storiche, che valore ha per la Metafisica o Filosofia teoretica? Intendiamo la Metafisica sintetica, basata sull'insieme delle scienze del reale particolare, e mirante a determinare nel senso più alto l'evoluzione progressiva della Realtà empirica e il fine umanamente intelligibile a cui essa è diretta.

Tale Metafisica sintetica si basa principalmente su le scienze spirituali, o della realtà cosciente, quali appunto le suddette Psicologia, Storia e Sociologia. Esse, sviluppando e chiarendo il concetto dello sviluppo progressivo della vita spirituale dell'Umanità verso i suoi più alti fini, il bene morale, il vero scientifico e il bello, sono quasi il preludio e la preparazione della Metafisica sintetica. La quale poi, su la base di tutte le scienze del reale particolare e massime della Sociologia in quanto scienza del Progresso dell'Umanità, viene a formare una concezione finalistica del Mondo. Ad essa Metafisica quindi la Sociologia viene a dare il maggior contributo giustificando così quella che il Fouillé ha chiamato la concezione sociologica del Mondo.

E anche per la Filosofia morale, o Etica, a struttura scientifica, la Sociologia è una base. Lo è in quanto quella assume da essa il concetto dell'evoluzione progressiva della vita spirituale e sociale dell'Umanità verso i detti sommi fini e i loro mezzi, e su tale base l'Etica può dimostrare come la felicità dell'individuo umano aumenti o diminuisca a misura che la sua condotta si esplichi favorendo quell'evoluzione progressiva, od ostacolandola, per concludere che l'uomo deve quanto possa favorirla ed eliminarne gli ostacoli.

Più concretamente, la Sociologia viene a dimostrare che vi son interessi materiali, spirituali, economici e politici comuni, più o meno direttamente o indirettamente a tutti gli uomini. E tanto più comuni diventano quanto più si sviluppano le comunicazioni, gli scambi economici, le reciproche influenze intellettuali, morali e politiche fra i popoli. Per modo che, da un esatto apprezzamento sociologico di quella crescente comunanza di interessi fra tutti gli uomini, l'Etica trae la conclusione che la maggior felicità possibile di ciascun individuo è condizionata anche dal suo cooperare a una sempre maggior soddisfazione di quegli interessi a tutti comuni, con uno spirito di solidarietà universale.

Tale il valore che la Sociologia può avere come base e della Metafisica e dell'Etica.

Concludo con l'affermare la necessità pratica che, separando nelle Università gli insegnamenti delle scienze filosofiche e storiche da quelli letterari, si costituisca una nuova *Facoltà di Scienze filosofiche e spirituali*, ponendovi come insegnamenti fondamentali, e non complementari, anche le due nuove grandi scienze della vita spirituale umana, individuale e sociale, la Psicologia e la Sociologia. Scienze che sono, non un complemento, ma basi necessarie di una nuova Metafisica e una nuova Etica veramente scientifiche, e, poste come discipline fondamentali nelle nuove facoltà filosofiche, esse vi porteranno il sangue nuovo che vivificherà e rinnovellerà i vecchi tronchi della Filosofia teoretica e della Filosofia morale.

Autonomia dell'indagine sociologica

di

RICHARD E. LE BLOND JR.

COME studioso di sociologia negli Stati Uniti, mi permetterei di fare qualche osservazione relativa alla impostazione dei problemi sociologici che sono stati dibattuti nel presente convegno, il che, spero, potrà risultare di qualche interesse.

Tengo pertanto a precisare che quanto sto per dire non rappresenta la elaborata esposizione di problemi particolari, nè ha pretese di creare sistemi, ma si tratta piuttosto di alcune idee che mi sono venuto alla mente nell'ascoltare le relazioni che sono state presentate.

Innanzi tutto mi sembra che la trattazione del tema stesso del nostro convegno, relazione tra filosofia e sociologia, imponga un preliminare chiarimento dei concetti di filosofia e sociologia. Ciò è stato fatto in larga misura nella relazione introduttiva del Professor Abbagnano, e nell'intervento del Professor Calogero. Purtroppo, è mia precisa impressione che nel corso della discussione la bilancia si sia inclinata decisamente a favore della filosofia. E con ciò non intendo dire che non si sia parlato di sociologia. Ma, lasciatemelo dire, si è parlato di sociologia dal punto di vista del filosofo, cioè, applicando una *forma mentis* e un metodo di presentazione della materia in relazione al quale, come sociologo, avrei qualcosa da dire. Permettetemi, pertanto, di esporvi una serie di idee relative al concetto di sociologia, alla sua sfera di operazione, ed ai suoi scopi, come una scienza indipendente ed auto-sufficiente. Nel far ciò, cercherò di rispecchiare alcune tra le predominanti correnti di pensiero che si ritrovano nei lavori dei sociologi americani.

Per sociologia si intende quella scienza che si occupa della struttura e funzioni dei gruppi umani, intendendo per gruppi un numero di persone che sono impegnate in attività che si ripetono con variabile frequenza. (Uso la espressione « si ripe-

tono con variabile frequenza » nell'intento di tradurre una precisa terminologia della lingua inglese « more or less recurrent activities »). Questa definizione si ritrova nel «Michigan Text», adottato in molte Università Americane, cosicchè ritengo di procedere su terreno sicuro nel presentarvele come definizione generalmente accettata negli Stati Uniti.

A titolo di parentesi vorrei osservare che nella citata definizione si ritrova il gruppo quale entità già esistente senza fornire la spiegazione sul come tale entità sia venuta alla luce. Tale spiegazione, secondo alcuni autori, dovrebbe ricercarsi nel campo della psicologia sociale. Osservano gli studiosi di questa disciplina che il gruppo nasce, come entità a sè, in forza della « communicative integration », cioè delle « interactions » (azioni reciproche) degli individui nell'interno del gruppo, per mezzo della lingua ed altre forme di comunicazione.

Ancora a titolo di parentesi, posso osservare che la psicologia sociale, che si trova per così dire alla periferia della sociologia, è stata elaborata soprattutto sulla base degli scritti di Charles Horton Cooley e George Herbert Mead. Al presente, Newcomb, Gardiner, Murphy e Klineberg, sono fra i più distinti rappresentanti di questa disciplina.

Presupposto, quindi, il gruppo come entità in esistenza, il sociologo si trova di fronte al suo problema principale: *che cosa tiene insieme il gruppo stesso?*

Questa è la domanda che Toennies si pose nel suo lavoro ormai classico *Gemeinschaft und Gesellschaft* (che ha ora interesse principalmente storico). E così pure il grande Emile Durkheim nello studio sulla *Division du Travail Social* in cui si tratta della « solidariété mecanique » in contrasto con la « solidariété organique »; Robert Redfield negli studi compiuti in Yucatàn e Tepotzlàn in cui egli sviluppò il concetto di Folk - *urban continuum* - (una forma di tipo sociale, quasi weberiano); William Foote - Whyte nel suo lavoro intitolato *Street corner society* (La Società dell'angolo della strada) in cui esamina la comunità italo-americana di Boston. Nel rispondere a questa domanda, come Landecker ha chiaramente rilevato, la più parte di sociologi contemporanei fa riferimento alle teorie della « normative integration » (integrazione normativa) e « functional integration » (integrazione funzionale).

Quei sociologi che studiano il fenomeno della integrazione normativa, si occupano degli orientamenti di gruppi e sottogruppi verso valori comuni. Per citare alcuni studi di questo

tipo farò riferimento ai recenti lavori di Robert C. Angell sulla integrazione normativa di grandi città americane, in cui egli si sforza di sviluppare indici per misurare questo fenomeno; e a quello, di più ampio respiro, di Robin Williams, dove si analizza la società americana nel suo complesso.

Quelli, invece, che dedicano la loro attenzione alla integrazione funzionale, trattano di ciò che il gruppo *fa*, con riferimento particolare alla organizzazione delle azioni che devono essere compiute. Essi evitano di proposito le questioni relative ai valori e al simbolismo. Questa tendenza si è sviluppata sulla scia degli studi di Robert Park e della così detta Scuola di Chicago, e, nella sua forma più elaborata, si ritrova nel campo della « Human ecology » (Ecologia umana). James A. Quinn e Amos Hawley hanno recentemente pubblicato eccellenti testi su questa materia. Tra gli studi empirici in questo campo posso citare come molto ragguardevole quello di Donald Bogue sulla delimitazione delle aree metropolitane negli Stati Uniti ed analisi della distribuzione ed interrelazioni delle funzioni nell'ambito di ciascuna di esse.

Nessuno dei seguaci di queste tendenze pretende di esaurire il campo della sociologia, dato che anche in sociologia si è sentita la necessità di uno studio specializzato. È evidente quindi come le varie tendenze siano complementari l'una all'altra, e tutte servono per la elaborazione del corpo della teoria sociologica. Questo è composto dai risultati accumulati e verificati di ricerche empiriche, generalizzazioni da essi derivate, interrelazioni tra queste generalizzazioni, derivazione di ulteriori ipotesi atte a condurre a nuove ricerche e, così, ad un altro ciclo (cycle of growth; Cf. Murton, R. K., « Sociological Theory », *American Journal of Sociology*, 50, pp. 462-473).

Il sistema teorico è, così, nutrito ed allargato a mezzo di un costante contatto con la realtà empirica; noi costruiamo quindi un sistema, ma un sistema che non mutua presupposti non verificabili scientificamente, come ad esempio, principi di verità universale, *et similia*. La scienza rimane, così, imparziale ed oggettiva, senza alcun riguardo per gli orientamenti filosofici, politici o religiosi dello studioso stesso come individuo, ma condizionatamente alla possibilità di controllo della tecnica di ricerca che viene usata.

In relazione a quanto ho finora detto mi sembra, dunque, lecito poter affermare che la sociologia è una scienza autonoma. Ritengo, pertanto, che essa debba essere giudicata e qualificata solamente sulla base dell'attività svolta dai suoi stessi cultori.

Ciò è ben differente dal giudicare una scienza sul metro di una concezione filosofica che predetermina ciò che la scienza stessa dovrebbe essere e fare.

Come esempio di un giudizio di tal sorta citerò l'affermazione che ho udita ieri, e proveniente proprio da questa cattedra, per cui la sociologia è debole da un punto di vista teorico, perchè « ci sono tante sociologie quanti sono i sociologi ». Tale affermazione può essere vera o no — mi trovo nella posizione di ritenere che non sia vera, e sono preparato ad offrire prove per sostenere la mia convinzione. In ogni caso, considero l'affermazione di cui sopra come la più seria accusa che possa venire fatta contro ogni disciplina intellettuale — una accusa che necessita di essere documentata. Mi si lasci dire che, a mio modesto avviso, tale documentazione non è stata offerta.

Concludendo, vorrei dire che il proposito del sociologo è solamente quello di sviluppare il corpo delle sue teorie, e, a questo punto, il suo compito è terminato. Mi sembra, infatti, che nessuna scienza abbia bisogno di ulteriore giustificazione di fronte ai suoi stessi cultori. Per quanto riguarda i non sociologi, la sociologia si giustifica, invece, nel provvedere una necessaria base per una intelligente azione sociale (per esempio legislazione adeguata alla struttura sociale, politica sociale rispondente ai bisogni della società, elaborazione di dati utili per le altre scienze sociali, ecc.).

Il filosofo, nella sua qualità di non-sociologo, potrà incorporare la conoscenza sociologica, già verificata, nel suo particolare sistema, ovvero potrà rigettarla, a suo completo piacere. Ma la sua decisione in proposito non sembra rilevante per il sociologo, nè pare che possa influire positivamente o negativamente sulla validità del lavoro dallo stesso già compiuto.

È proprio questa consapevolezza delle limitazioni della loro materia che permette ai sociologi americani contemporanei di continuare nel loro lavoro senza avere la sensazione di invadere il campo altrui, e senza il timore che altri invadano il loro.

Posso solo sperare che queste osservazioni valgano ad illuminare un po' una delle discipline che sono esaminate in questo Convegno.

Come sociologo, mi auguro veramente che i filosofi facciano uso del nostro lavoro. Ciò mi sembra estremamente profittevole per entrambe le discipline.

Crisi della ragione e sociologia

di

ARTURO MASSOLO

CADUTA la illusione di una filosofia che faccia storia soltanto con se stessa, perchè siamo stati investiti dai suoi rapporti con l'uomo? Perchè in noi non soltanto la filosofia ma tutte le scienze e le tecniche hanno perduto l'autonomia.

Chi fa storia è l'uomo. Di volta in volta l'uomo si definisce, e rimettendo tutto in discussione, lavora a un'ulteriore sistemazione.

La filosofia è la chiarezza di questa ricerca di coerenza. Ciò che diciamo i grandi sistemi, altro non sono che le sistemazioni date in una determinata situazione storica. Se pare che solo in filosofia non si diano « concetti neutri », ciò è dovuto al fatto che in essa vengono denunciati per ciò che di fatto sono, residui di categorie elaborate in epoche precedenti.

L'uomo vive con l'uomo, l'uomo è famiglia, società. Egli deve di continuo sapersi dare ragione dell'altro. Sino a che crede nella discussione, nell'oggettività dell'argomentazione, l'uomo di fatto non riconosce che l'uomo. Questa credenza non soltanto coincide con quella di un criterio unico e universalmente valido della dimostrazione, ma anche con quella della libertà.

Altre volte è accaduto, ma il nostro interesse si dirige alla nostra situazione. Noi avvertiamo una crisi della ragione nel fatto che l'uomo oggi sa che il suo rapporto con l'uomo è duramente ostacolato da altro, da qualcosa che non è riducibile all'uomo. Possiamo leggere il senso di questa crisi nell'interesse che la filosofia assume sempre più per i risultati della sociologia. Questo interesse testimonia immediatamente che la filosofia prende posizione di fronte al suo presupposto, la possibilità di un discorso che nella sua coerenza sia o rappresenti l'unità di tutte le coscienze. Accettare il risultato sociologico, è riconoscere, infatti, che tra l'uomo e l'uomo c'è *altro*.

La natura di quest'*altro*, non è la violenza, questo nemico tradizionale del sapere, non è l'irrazionale; esso, cioè, non è negazione, non è disordine, dacchè sa generare ed esprimere discorsi coerenti, possedendo una propria logica e un proprio linguaggio. A parte la grossa questione del loro rapporto, è impossibile non riconoscere come quest'*altro* nell'accrescersi e nell'intensificarsi delle lotte e dei conflitti sociali, assuma vieppiù una prepotente personalità. Questo processo crescente di soggettivazione è alla radice stessa del decadimento della tradizionale credenza in una ragione universale ed oggettiva, riconoscibile da tutti gli uomini.

La riflessione più accorta ha creduto di poter rispondere con il farsi essa stessa teoria della condizione; così come si è fatta filosofia della filosofia per sfuggire al destino da essa stessa proclamato e che vuole legata al proprio tempo ogni tesi, ogni proposizione teorizzante.

Una teoria della condizione può indubbiamente farci comprendere meglio e in concreto i grandi sistemi del passato, senza che ciò provochi una violenta logicizzazione della storia della filosofia. Può essa andare più in là, porsi, cioè, fuori della propria situazione?

La crescente politicizzazione del nostro tempo con il graduale ma potente emergere dalla pesante preistoria spirituale di nuovi valori in nuove forme culturali, è un fatto che non può non riflettersi nel discorso filosofico, in quel discorso che voglia davvero porsi universale e per tanto assolutamente comunicabile.

Quando Hegel negava che la filosofia sia « per pochi eletti » ed affermava che proprio in quanto « scienza della ragione » essa è « per tutti », doveva supporre innanzi a sè come auditorio « tutti gli uomini ». Che questo auditorio fosse ideale, non è da discutere. Esso, però, era costruito o astratto da un'esperienza reale.

La questione è se, riconosciuta come essenziale al discorso filosofico quella esigenza, noi possiamo ancora supporla. La risposta è senz'altro negativa, dacchè non possiamo ignorare la situazione, nella quale operiamo. Il singolo non è immediatamente di fronte a noi. Le ragioni che possiamo avanzare, non sono accettate o respinte in se stesse. La filosofia non può trascendere questo dato negativo, non può senza contraddire la propria assoluta coerenza, cercare in sè l'altro da sè. Essa non può darsi ragione dell'altro che la nega, che radicalmente

le lega la incondizionatezza. Questa sofferenza alimenta gran parte del pensiero più vicino a noi, che più è critico, più viene in sospetto di se stesso. Alla sociologia che riesce a motivare questo sospetto la filosofia più non osa rispondere con un rifiuto. Essa, però, non può limitarsi ad attendere dalla storia la liberazione dall'attuale disagio ed ambiguità.

Appunti per i rapporti tra filosofia, scienza empirica e sociologia

di

Enzo Paci

Accettata la sociologia come scienza si può porre il problema del suo costituirsi in base ai criteri generali secondo i quali si costituisce una scienza empirica. Tali criteri potrebbero essere anche considerati come le funzioni della scienza considerata. In ogni caso gli obbiettivi di una scienza empirica sembrano i seguenti: *a*) la descrizione di fenomeni dell'esperienza; *b*) la fondazione di principi generali che permettano la spiegazione dei fenomeni, nel caso specifico di fenomeni sociali, e la loro predizione. Tali obbiettivi sono raggiunti per mezzo di particolari strumenti di indagine tra i quali ha importanza notevole il *linguaggio scientifico*, e cioè un sistema che chiarisca e determini la definizione nominale, quella reale, i termini tecnici e i termini di osservazione, i contenuti teoretici e la loro interpretazione, le operazioni effettivamente compiute, le classificazioni, le misurazioni (cfr. Carl G. Hempel, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago, 1952, pagg. 2-14, 20 e segg., 50 e segg.). La filosofia diventa, in questo caso, una teoria di fondazione delle scienze empiriche. È implicita in questa posizione, che si voglia o no, l'ammissione che la filosofia non è una scienza empirica. In generale la filosofia potrebbe presentarsi, in tal caso, non solo come una metodologia o un'analisi del linguaggio, ma anche come una teoria generale che sappia ricondurre l'evidente formalismo di Hempel ai « dati » o meglio alle relazioni empiriche, all'esperimento, alla struttura « storica » dell'esperienza.

In generale nel formalismo è rivelabile una certa tendenza dogmatica. Non è accettabile che la filosofia possa stabilire come debba operare una scienza empirica in generale. Le scienze empiriche, proprio tenendo presente la loro funzione di descrizione e di previsione, nascono dalle esigenze di un processo storico (in senso generale e cioè che comprenda anche il processo della natura) ed è il processo « in situazione » che crea le necessità degli strumenti scientifici nonchè il rapporto dei vari campi con il processo storico generale. In altre parole la funzione critica della filosofia rispetto alle scienze non è possibile se non nei limiti nei quali la filosofia è una filosofia del processo temporale e una filosofia che permette una logica di tale processo, permettendo, insieme, la possibilità condizionata di mutare il processo e quindi la sua stessa logica.

La logica del processo storico include in sè le strutture concrete delle scienze particolari, delle loro logiche e delle loro tecniche. Senonchè le logiche particolari e le tecniche non sono deducibili *a priori* dalla logica del processo: esse sorgono dall'emergenza che tale logica rende possibile e dal costituirsi in atto dei campi scientifici particolari. In altri termini non è la filosofia che crea una scienza ma la situazione storica, anche se interpretata, e talvolta trasformata, dalla filosofia. La filosofia ha una particolare funzione quando, rispetto al processo storico generale, è necessario determinare la posizione delle varie scienze nella enciclopedia aperta del sapere e la loro possibilità di porsi come strumenti della trasformazione storica. Il mondo non è nè sociologico nè fisico nè biologico, ma è un mondo storico. Una possibile enciclopedia delle scienze esige che le logiche particolari siano in relazione con la logica del processo e viceversa: questo fatto determina la reciproca influenza tra filosofia e scienze, ma impedisce che la logica di una scienza diventi senz'altro la logica del processo storico o che la filosofia fondi *a priori* la logica di una scienza empirica.

La logica di un processo storico si pone sempre come il rilievo di strutture determinate che nel passato, fino al presente, hanno guidato il processo storico stesso. Il presente è così condizionato dalla struttura logica del passato e da quella struttura del passato che si ripeterà nell'avvenire. La permanenza della struttura è quella che permette ad ogni scienza empirica ciò che si chiama previsione. Ma la logica del processo afferma che il processo non è possibile senza l'emergenza, e cioè senza che nel presente io abbia la possibilità di scegliere e di creare degli strumenti i quali siano in grado di mutare il processo e la sua stessa logica. Questa *logica*

della permanenza e dell'emergenza è la logica implicita in ogni scienza ed è nello stesso tempo ciò che permette ad ogni scienza la sua autonomia nel campo specifico che le appartiene. È proprio la logica del processo temporale che, dunque, pur essendo una logica generale, richiede che ogni scienza si crei la propria logica particolare e la propria tecnica.

Le scienze particolari rispetto ad ogni progetto filosofico di trasformazione della situazione storica sono strumenti. Gli strumenti devono essere tali da poter effettivamente essere usati per la trasformazione di una situazione in un dato campo, ma essi non dicono mai in che direzione la situazione può essere trasformata e qual'è la situazione « storica » che deve sostituire o risolvere la vecchia. La sociologia, come scienza, può servire, indifferentemente, sia un'ideologia reazionaria che un'ideologia rivoluzionaria. Anche qui il richiamo alla filosofia è inevitabile e precisamente è inevitabile il richiamo alla possibilità, il richiamo cioè al progetto emergente che la filosofia prospetta, tenendo presenti le effettive condizioni del processo storico in generale. In questo senso la filosofia stabilisce ciò che nella situazione presente ci condiziona e ciò che può essere effettivamente libero. Ma la determinazione delle condizioni e della libertà fa sì che la filosofia abbia bisogno delle scienze particolari, delle loro suddivisioni, dei loro strumenti, dei risultati effettivi delle ricerche scientifiche. I rapporti tra la nuova filosofia e la sociologia si rivelano nel fatto che oggi la filosofia sa di aver bisogno, per costituirsi, dell'analisi sociologica, così come ha bisogno delle analisi e dei risultati delle varie scienze. Solo così la filosofia, come filosofia del processo, può rendersi conto di ciò che effettivamente la condiziona e di ciò che autenticamente la rende libera di scegliere, per l'avvenire, non solo quelle vie che sono realmente percorribili, ma anche, tra queste, quella via che permette il massimo di ordine compatibile con il massimo di libertà.

Tre paradossi sociologici

di

ANNIBALE PASTORE

Quelli che cercheranno in questa Comunicazione un programma sintetico sui rapporti tra filosofia e sociologia saranno delusi; delusi anche quelli che penseranno di trovarvi il resoconto d'un'inchiesta oggettiva del fatto sociale. Nell'incapacità di risolvere nonchè di affrontare problemi sì alti, fuori della mia specialità, colle disparate considerazioni analitiche seguenti (qui esposte solo come un tentativo da dilettante) mi limiterò a impegnare la mia personale responsabilità nel semplice desiderio di cogliere il significato intimo della realtà sociale rispetto ad alcuni atteggiamenti caratteristici in apparenza tipici dell'opinione comune. Questi rilievi mi permetteranno, lo spero, di gettar un po' di luce sul rapporto tra filosofia e sociologia che è lo scopo diretta di questa Comunicazione. Strada facendo, mi industrierò di mostrare che in una dialettica della storia le contraddizioni dell'esistenza sono ineliminabili. Si dirà, a conti fatti, che così la desiderata disgiunzione della critica dalla passione etica resta lettera morta? Come negarlo? Tutti i problemi sociologici, a mio avviso, sono avvolti dalla passione, per la ragione filosofica fondamentale che comprendere l'esistenza sociale è in certo senso non trascendere ma restare e comprendersi nell'enorme contraddizione della esistenza. Per questo non esito a premettere che un preciso ma misterioso spirito dialettico o forse meglio dianoetico circola intorno a tutte le concezioni sociologiche; mentre tuttavia riconosco che solo una chiarificazione analitica del marxismo potrà consentirci di pervenire ad una seria comprensione del rapporto tra filosofia e sociologia. Mi sembra utile al proposito discutere anzitutto due pregiudizi troppo invalsi nell'opinione pubblica abusivamente eretti a principi marxistici, quindi l'amaro enigma della nascita del bene

dal male, per far sorgere, sia pure sotto l'apparenza del paradosso, un senso favorevole all'avvento sempre benefico del fattore spirituale.

Il marxismo non è l'economicismo assoluto. L'economicismo assoluto, ignorante e caparbio, vorrebbe sottomettere le forze sociali ad una concezione che non è che un fraintendimento del processo dialettico della storia ed esso stesso si infatua al pregiudizio antimarxistico dell'uomo economico, che adora senza comprenderlo. Per « uomo economico » intendo l'uomo *fermo alla base* dei rapporti di produzione, per cui la forza umana di lavoro rimane e si fissa come merce, fatta di profitto e di ricchezza per la classe capitalistica; nell'intesa — è superfluo menzionarlo — che il capitale sia la proprietà privata dei prodotti del lavoro altrui, secondo la definizione di Marx. L'uomo economico insomma è l'uomo-denaro che si irrigidisce nella situazione creatrice da un lato della ricchezza, dall'altro della miseria; è l'uomo che cerca di far girare all'indietro la ruota della storia, come scolpisce Lenin. Lo stato d'animo richiesto dalla giustificazione dell'uomo economico è di tal guisa prevaricatore. Non è dunque strano che si sia attribuito a Marx un economicismo assoluto, quando al contrario, come ha già magistralmente avvertito una decina d'anni fa Henri Lefebvre, Marx si propone il superamento dell'uomo economico? È deplorevole che tanti pretesi marxisti ignorino che l'uomo economico per Marx dev'essere superato affinchè si manifesti la libertà dell'uomo totale. Che v'ha dunque al fondo di questo paneconomismo? V'ha soprattutto questa commedia che il proletario invece d'essere il produttore, in questo caso non diventa altro che uno strumento di produzione. Tesi non solo comica ma iniqua. Marx ha sempre riconosciuto che il fattore economico, benchè sia alla base, non è che una parte della vita della comunità umana, che l'economia è tutto un mondo, ma non l'esperienza umana nella sua interezza, che è un mondo di mondi. Se il materialismo storico di Marx si concentrasse nell'uomo economico finirebbe per essere una vera ideologia, equivalente (benchè in senso inverso) all'ideologia dell'idealismo assoluto, affatto incapace d'essere vera integrale filosofia. Come dunque bisogna intendere la concezione marxistica del materialismo economico? È facile capirlo: bisogna spiegare, comprendere e sviluppare il processo reale di produzione *partendo* dalla produzione economica

della vita immediata, considerando cioè l'uomo economico solo come punto di partenza non come punto d'arrivo. Certo il lavoro, per Marx, è sempre originariamente e direttamente contesto nella pratica materiale. Allo studio di questa concreta realtà, ignorata dal filosofo astrattista, inconsapevole delle condizioni materiali del suo contenuto, bisogna dedicarsi, allontanando però le entificazioni feticistiche sia degli idealisti assoluti sia di quei gretti materialisti che conoscono il lavoratore solo come bestia da soma, un animale — come diceva Marx — ridotto ai più stretti bisogni corporali. Non credo d'ingannarmi affermando che la morale dell'economia assoluta, per Marx non è altro che il guadagno. Concludendo. Al gretto materialismo che, arrestandosi al fattore esteriormente utilitario tende a dare il predominio all'uomo economico cioè a giustificare tutto *post pecuniam*, è ormai nettamente opposta la tesi marxista caratterizzata dalla necessità di contrapporvi una filosofia confluente, vale a dire una filosofia che, partendo dalla stessa base favorevole al risveglio politico della classe operaia tenda al superamento decisivo dell'uomo economico. Carlo Marx, propugnando la rivendicazione pratica dell'uomo nella totalità dei suoi aspetti materiali e spirituali, ha chiaramente insegnato che la via della vera prassi rivoluzionaria cioè della liberazione sociale, invece di perdersi nei meandri dell'interpetazione egemonicamente speculativa, deve risolutamente del tutto impegnarsi nella prassi produttiva dei rapporti dell'uomo cogli altri uomini, in cui e per cui la vita sociale realmente si determina superando la grettezza dell'uomo economico.

Per molti sedicenti marxisti l'uomo non esiste che nei suoi organi materiali di produzione economica. E conseguentemente — questi miopi — indietreggiano con segreto orrore davanti alla tesi che la teoria prenda il passo sulla pratica. Della loro idiosincrasia commercialmente utilitaria hanno una certezza strabiliante. L'uomo è essenzialmente materiale, essi fanno dire a Marx. Il valore spirituale delle cose (la funzione teorica) non è per loro che un aspetto, un simbolo sovrastrutturale che l'uomo materiale ha la missione di intendere ma il dovere di postergare. Sostenere il contrario, e tanto peggio in nome di Marx, è per essi un paradosso non solo ma un errore imperdonabile. Allora consultiamo subito Marx, prima di esaltarci in un'esaspe-

razione qualunque. Come ho già ricordato altrove (1), ma sento il dovere di ripeterlo, perchè in questione così importante il nostro dovere e il nostro diritto non fanno che uno (e visto che malgrado ogni ripetizione ed ogni sforzo di chiarezza le parole come un vestito velano sempre), Marx ha fin dai suoi *Scritti giovanili* proclamato che « anche la teoria diventa forza materiale non appena s'impadronisce delle masse ». Ben si sa che il concetto giovanile di *teoria* è usato come sinonimo di fattore ideale e in particolare di realtà culturale politica e sempre come fatto di sovrastruttura. Come ha non solo riconosciuto ma sviluppato lo stesso Stalin, avvicinando la teoria materialistica di Marx alla teoria delle idee-forze, la filosofia marxista mette in chiaro che « le idee, sorte una olta che siano materialmente, individualmente, economicamente, comunque e dovunque, possono diventare una forza pratica immensa, agente sull'essere sociale, sulla stessa vita materiale della società; e precisamente lo diventano non appena s'impadroniscono delle masse ». In definitiva, per Marx, la teoria ossia la filosofia nuova così intesa non è solo la coscienza della vita sociale, ma è la sua potenza materiale e propriamente l'arma di liberazione del proletariato. Questo pel fondo. Quanto alla forma, egli rimaneggia più volte la vecchia lingua tedesca per darle le andature più suggestive e vibranti della vita nuova. Uccide talora le perifrasi con una nuova metafora, per maggior cura d'esattezza o meglio di libertà. Così negli *Annali franco-tedeschi* alla fine dell'*Introduzione alla critica della filosofia di Hegel* scrive che l'emancipazione dell'uomo ha come cuore il proletariato e come cervello la filosofia.

Riconosciuta, così, la potenza materiale della teoria, resta facile concludere che la teoria a suo tempo può giustamente dirigere il mondo. Ecco come il riconoscimento del carattere pratico delle forze superstrutturali della società moderna risulta autenticamennte omologato da Marx, contro l'opinone volgare dei pseudomarxisti. Ecco come e perchè, secondo lo stesso Marx, bisogna far rientrare l'idea, lo spirito, la logica nelle forze di produzione. Ecco come bisogna attuare l'integralismo armonico dell'uomo nel suo ambiente sociale. Ecco come e perchè dobbiamo in certi casi subordinare le attività materiali ai fini superiori, per raggiungere

(1) *Intorno ad alcuni scritti di Carlo Marx, circa la funzione dell'intelletto nella causalità storica.* Rivista *L'Industria*, 1953, n. 4, pag. 709.

il benessere materiale e per assicurarlo. Prendiamo due esempi. In primo luogo, è accertato ormai che la rivoluzione tedesca del 9 novembre 1918 fallì per mancanza di preparazione intellettuale; mentre la Rivoluzione francese e la Rivoluzione russa non si spiegherebbero senza la partecipazione degli intellettuali: degli enciclopedisti in Francia, dei nichilisti in Russia. In secondo luogo, come mai in questi ultimi secoli la forza di produzione sociale ha potuto così immensamente progredire? Perchè è entata in scena la civiltà delle macchine, che significa l'invenzione logica di nuovi strumenti di lavoro cioè la spiritualità della tecnica (2). Stabiliamo dunque, consci di vivere nello spirito di Marx, questo principio sociologico supremo: storicamente il definitivo benessere della società è d'ordine spirituale; perchè la vita materiale solo per via di integrazioni progressive operate dai fattori superiori si regolarizza e si assoda.

Vorrei ora illustrare criticamente il terzo paradosso, che è questo: le cose umane hanno in generale progedito in virtù del loro lato cattivo. Pure Marx ha sostenuto questo pessimistico paradosso nei suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1884;* poi l'ha ripreso in modo più energico nel suo crudele *pamphlet* sulla *Miseria della filosofia* avventato contro *La filosofia della miseria* di Proudhon. Ma io temo ormai di superare i limiti di spazio imposti a questa Comunicazione, mentre sento che devo ancora un po' diffondermi nella conclusione. Senza fermarmi a rideplorare con Marx la necessità che scoppino gli scandali a favorire i germi di nuove realtà sociali; in genere a far da stimolo al divenire storico della civiltà, mi spiace di non poter discutere la tesi paradossale di Marx che « l'uomo esiste anzitutto solo nell'inumano e per esso ». Non contesto che la storia è stata sempre irrimediabilmete scritta col sangue. Piuttosto, nell'intento di prendere atto anzitutto della coscienza infelice, poi del fatale asservimento dell'uomo al feticcio del denaro, vorrei insistere sulla necessità dell'avvento del fattore spirituale, nel senso chiarito testè. Appunto per far nascere, come ho già detto nell'Esordio, sia pure sotto l'apparenza paradossale, un senso favorevole all'avvento sempre benefico del fattore spirituale, secondo la messa in opera del processo dialettico che, a mio avviso, costituisce la chiave della storia.

(2) *La spiritualità della tecnica*, in *Rivista di filosofia*, 1952, n. 3.

È proprio il predominio inumano dell'economia che solo può essere combattuto col valore pratico dello spirito (3). Ma qui devo fermarmi.

Resta a vedere come da queste un po' disparate considerazioni si possa concludere nel senso indicato nell'esordio. A questo scopo preciserò prima come storicamente s'è impostata l'inchiesta nel quadro della filosofia moderna, senza nascondere la mia profonda fede nell'unione dinamica delle due ragioni. Donde segue che, se il primo passo per la soluzione positiva del problema posthegeliano è stato fatto dal marxismo (il quale ha il grande pregio d'aver mostrato la relativa materialità del lavoro spirituale col principio dell'integrazione), spetta a noi d'arrivare ad una concezione organica del mondo in cui appaia giustificato il principic reciproco della spiritualità del lavoro materiale, cioè la unione concreta della forza del pensiero che si realizza colla forza della realtà che si pensa. La fenomenologia della logica sociale, mi si consenta questa frase un po' ermetica, è in un certo modo un vero e nuovo processo di liberazione, non solo dai formalismi della logica aristotelica e kantiana, ma dal permanente formalismo riformistico dello stesso Hegel che, per quanto sia indefinitivamente elastico, si contenta di interpretare ideologicamente, non di trasformare il mondo per dominarlo: come denunciò Marx nelle sue *Tesi su Feuerbach* e specialmente nell'undicesima. Hegel, è vero, superò nella sua dialettica tutti i formalismi precedenti, ma poi s'inchiodò egli pure nel suo formalismo astratto speculativo che fu nettamente superato dal formalismo concreto integralistico di Marx. Ma lo stesso Marx, che pur giunse a collocare al centro della sua concezione il principio d'azione come lavoro, si limitò a tracciare il programma della rivoluzione logica, intendo dire della logica applicata alla organizzazione progressiva della società, con un coraggio intrepido lo descrisse; ma non procedette egli stesso alla tra-

(3) Daltra parte, conservando sempre ciò che si potrebbe dire una necessaria previsione scettica, credo di andare assai vicino al vero — benchè lontano dal verosimile — ammettendo che il tema della relativa assurdità della vita tanto individuale quanto sociale ha pure ben profondamente piantate le sue radici nel mistero dell'essere. Non occorre risalire ad alcuna tensione metafisica per accedere a questo punto di vista. È un tema straordinario, l'ammetto, ma suggerito dalle più semplici e quotidiane esperienze.

sformazione diretta della nuova logica sociale produttiva. Fremendo del grande brivido della sua generazione, svelò nella dialettica del lavoro il segreto che solo permette l'integrazione effettiva dell'uomo nel mondo esterno; ma senza procedere egli stesso alla lavorazione produttiva della nozione. I titoli stessi dei suoi lavori spiegano come questo genio liberatore, che pur lasciò traboccare dalla sua opera sociologica la stroncatura, avesse il giusto sentimento della nuova via. Strappando la maschera uniforme che la retorica politica getta sempre sopra i fatti sociali, ben comprese che l'uomo non è libero che nelle società; ma praticamente non giunse all'attività spirituale concreta; non inventò nuovi strumenti logici di lavoro, non si applicò all'impiego intensivo delle macchine, non accrebbe formativamente il lavoro, come è richiesto dai suoi stessi canoni della specializzazione operativa. In sostanza a restare nel campo fenomenologico anzidetto della logica sociale, la praticità reale della teoria è ancora una prospettiva per lui, benchè ispirata da una sicura previsione. Niuno più di lui colse il processo materiale del lavoro ideale. Tuttavia non diventò egli stesso un lavoratore materiale dell'idea logica, non riuscì a fare della sua attività razionale un mezzo tecnico per adattarlo ai nuovi bisogni.

Queste sono le frontiere dell'orizzonte sociologico a cui egli materialmente s'arrestò. S'intende da sè che per queste considerazioni non resta punto attenuata la portata rivoluzionaria del marxismo. Viene anzi additata la via a chi voglia provvedere realmente allo sviluppo integrale dell'uomo nel suo ambiente come lavoratore. Questo sviluppo è tutto.

Riassumendo, ecco ciò che la filosofia, chiamata a studiare il rapporto tra la storia dell'uomo e la storia dell'umanità, è giunta finora a circoscrivere nell'asilo intimo della sua anima. Doppio, io penso, è stato finora il risultato critico.

Da un lato ha messo in chiaro, in primo luogo che Hegel, col suo idealismo dialettico, ha fatto fare un grande balzo in avanti al pensiero sociologico, pur avendo confuso colla sua ideologia l'idea concreta dell'uomo totale con l'idea astratta concepita fuori della vita reale; in secondo luogo che Marx, Engels e Feuerbach hanno nettamente formulato il concetto che l'uomo, liberandosi dal duplice gioco della natura e dello sfruttamento economico, può essere artefice cosciente della sua storia, dominando la realtà sociale; può

cioè dare libero corso allo sviluppo delle forze produttive, con un ritmo pacifico sconosciuto antecedentemente. A patto:

1) di superare la fisima dell'uomo economico;

2) di riconoscere la potenza materiale dei fattori intellettuali, cioè l'importanza enorme della cultura.

Ciò premesso, se e come la cultura richieda un'organizzazione sociale che metta gli strumenti di lavoro in possesso dei lavoratori e gli oggetti di consumo alla disposizione di quelli che ne hanno bisogno, se e come infine questo ideale sia possibile, è questione che eccede il compito di questa comunicazione.

La sociologia critica come storia e come ideologia

di

GIOVANNI PALUMBO

NEGLI ultimi decenni dell'ottocento si aperse la polemica, non ancora spenta, tra fautori ed oppositori della sociologia. Volontaristi, pragmatisti, intuizionisti, contingentisti, neoidealisti e anche marxisti hanno negato la possibilità di una fondazione filosofica della sociologia, partendo dal principio che la vita sociale, la vita storica dell'umanità associata, non si può lasciare risolvere nello schema di un sistema astratto di leggi foggiato dall'intelletto.

Il fatto stesso della esistenza della volontà e dell'iniziativa degli uomini associati, dicono questi oppositori, rende vana la pretesa di regolare i rapporti sociali secondo regole fisse ed oggettive. Il principio della libera iniziativa dell'uomo rende assurdo il compito della sociologia e falso lo stesso concetto di sociologia e di legge sociologica.

La sociologia, come presunta scienza positiva dei fenomeni sociali e quindi come ricerca della legge o delle leggi che regolano l'accrescimento, lo sviluppo, la struttura e le funzioni dell'aggregato sociale nelle sue relazioni con l'ambiente naturale e con gli altri aggregati sociali, è nata, nel corso dell'ottocento, dalla crisi della metafisica.

Apertasi la crisi della metafisica con la critica kantiana, viene ad essere postulata una nuova problematica dei rapporti tra scienza e filosofia, tra concezione generale del mondo e scienza particolare. Nell'hegelismo questo contrasto tra scienza e filosofia è risolto nel quadro di un rapporto dialettico tra l'intelletto astratto e la ragione concreta, ma nel positivismo la ragione concreta come ragione dialettica, viene sacrificata all'intelletto astratto, a quella facoltà che Bergson chiama «intelligenza fabbricatrice».

La sociologia come scienza positiva, nata nell'ambito della cultura positivistica, vuole essere una scienza oggettiva

e sperimentale, non una metafisica speculativa o una arbitraria costruzione della ragione dialettica e storica. Dai positivisti la sociologia è concepita come un sistema di verità positive di ordine sperimentale alla stessa stregua della geologia, della biologia, della psicologia, della fisica, dell'economia.

Il positivismo non distingue le scienze naturali dalle scienze sociali nè per il metodo, nè per l'oggetto. Non per il metodo, perchè sia alle scienze naturali che alle scienze sociali è comune il metodo induttivo-sperimentale. Non per l'oggetto perchè la società non è diversa dalla natura ed è sottoposta perciò alla stessa legge specifica di causalità alla quale sono sottoposti tutti i fenomeni della natura. Come le leggi della natura, così tutte le leggi sociologiche sono considerate, dai sociologi positivisti, come tanti casi particolari del principio di causalità. La scienza sociale, diceva Spencer, è possibile a patto che l'umanità associata obbedisca al principio di causalità naturale. La società è considerata come la risultante meccanica degli elementi che la compongono, e cioè degli individui. Tale sarà la natura dell'aggregato, quale sarà la natura degli individui che lo compongono. Da Smith a Mill, da Darwin a Spencer ad Ardigò a Veblen, la sociologia viene sempre fondata sulla antropologia, cioè i fenomeni sociali vengono spiegati come risultanti da determinate caratteristiche dell'individuo umano: il *self interest* di Smith, l'*homo oeconomicus* dell'economia liberale, l'*instinct of workmanship* di Veblen.

La crisi della metafisica teologica pone nell'ambito della cultura dell'ottocento l'esigenza di una organizzazione della società su basi scientifiche. L'ideale dello scientismo è l'organizzazione scientifica della società: questo ideale è non solamente teoretico ma pratico. Il fine perseguito dalla filosofia positiva e quindi dalla sociologia che ne è il compendio è quello di sostituirsi alla filosofia metafisica e alla filosofia teologica nel compito di organizzare la società. La sociologia positiva non nasce che da questa esigenza che è teoretica e pratica e muore con lo spegnersi o il venir meno di questa esigenza nell'ambito della civiltà capitalistica dell'ottocento.

È la sociologia una scienza particolare o una filosofia? Il fatto stesso che tutte le scienze particolari non possono essere che fenomeni sociali contiene in sè la risposta alla domanda. Nessuna scienza particolare può essere estranea alla

filosofia, cioè un modo di intendere il particolare nell'universale, di vedere la parte nel tutto. Il giudizio negativo dunque che le varie correnti filosofiche danno della sociologia positivistica non è che un giudizio negativo nei confronti del positivismo, cioè di un modo di considerare la scienza, la società, la vita umana, la storia.

Il positivismo è una concezione del mondo costruita dal punto di vista dell'intelletto astratto, perciò è intellettualismo. Dall'intellettualismo dipende il carattere dogmatico, ingenuo, acritico, realistico ed antistoricistico della sociologia positivistica. Manca nella sociologia positivistica lo spirito critico, il senso della concretezza e della storicità della vita umana. La realtà sociale come realtà naturale è quella che è: il sociologo osserva i fatti, li generalizza e trova così le leggi sociologiche. Queste leggi sociologiche sono credute ingenuamente, come tutte le leggi della natura, obbiettive e statiche. La sociologia positiva, come scienza, si crede immune dai vari pregiudizi religiosi, di classe, politici, morali. La concezione che essa dà della società presume perciò di essere una concezione obbiettiva, non ideologica, non pratica, non classistica o partitica.

Sociologia è una parola foggiata dai positivisti per indicare la scienza sociale. La scienza sociale è vecchia quanto la filosofia, e subisce nel corso della storia le vicissitudini di questa. Si può criticare la sociologia positivistica e la sua pretesa ma non il compito che essa persegue, cioè la scienza sociale. Ogni filosofia contiene una sociologia, così come un'etica, un'estetica, una logica: anche quelli che negano la sociologia come scienza o come filosofia, fanno inconsciamente una sociologia. Anche l'attualismo e lo storicismo crociano contengono in sè ognuno una sociologia, o, se non la si vuole chiamare sociologia per odio al positivismo, una scienza sociale, o scienza politica o dello stato.

Indicando con la parola sociologia la scienza politica non si può più negare la sociologia come scienza filosofica. Il problema del rapporto tra sociologia e filosofia diventa problema del rapporto tra la filosofia e scienze filosofiche. La filosofia è sempre una enciclopedia di scienze filosofiche: essa è presente, è tutta in ogni singola scienza filosofica, l'universale è immanente nel particolare. Ecco perchè la sociologia, come scienza filosofica particolare, contiene in sè tutta la filosofia. Lo stesso si può dire dell'estetica, della logica, dell'etica.

Ora nell'ambito della cultura contemporanea è possibile distinguere tra due diverse concezioni della filosofia e quindi anche della sociologia: 1) la filosofia metafisica, cioè la filosofia che pretende di porsi come un sistema di verità assolute al di sopra del tempo; 2) la filosofia critica quale si è maturata dalla crisi della metafisica dopo Kant (da Hegel a Marx a Croce a Gramsci e anche allo stesso Gentile e alle varie forme di problematicismo contemporaneo). Dalla filosofia metafisica deriva una sociologia metafisica, e dalla filosofia critica una sociologia critica.

La sociologia metafisica è quella sociologia che non ha coscienza della sua storicità e relatività: essa considera come statica e fissa la natura dell'uomo e della società, come assolute le equazioni matematiche che reggono l'equilibrio sociale (Pareto) o i fondamenti matematico-statistici della fisica sociale (A. Quetelet).

Il positivismo, l'economismo, il biologismo, lo psicologismo sono concezioni del mondo che nel loro costituirsi non hanno il senso della loro storicità, relatività e problematicità. Metafisica è perciò anche la sociologia che da queste concezioni filosofiche deriva.

Insita in ogni concezione metafisica è la distinzione tra teoria e pratica, filosofia e storia. La metafisica, e quindi anche la sociologia metafisica, si illude di porsi come puro sapere teoretico al di sopra della prassi, degli interessi di classe o di partito. Questa illusione persevera anche nello storicismo di Croce il quale considera la filosofia come teoria e quindi come al di sopra della ideologia. L'ideologia come armamentario intellettuale legato all'interesse e all'azione di un partito, di una classe non è una filosofia: la filosofia è pura teoresi, non prassi.

Uno studioso italiano di sociologia (G. Salvadori, *Sociologia,* 1885, pag. 271) discutendo dei rapporti tra sociologia e socialismo dice: « La sociologia è la scienza che indaga le leggi che regolano i fenomeni sociali ed è indipendente delle conseguenze di queste leggi. Il socialismo più o meno scientifico è invece sistema preconcetto per migliorare le condizioni della società modificando l'attuale ordinamento ». E conclude che il socialismo potrebbe risultare dalla sociologia a patto che volesse uniformarsi all'osservanza delle leggi sociologiche che sono leggi naturali. La sociologia positiva considerava dunque come naturali e razionali le leggi dell'ordinamento sociale allora vigente. L'ordinamento sociale del-

l'ultimo ottocento con la sua organizzazione economica capitalistica, con i suoi parlamenti come organi legislativi, con la divisione dei poteri nell'apparato statale, con la divisione delle classi e delle ricchezze era conforme ai principi della sociologia positivistica. La legge di evoluzione generale di cui le leggi sociologiche non erano che casi particolari, la selezione naturale, la lotta per la vita, l'adattamento all'ambiente miravano a giustificare l'iniziativa individuale che stava alla base della società europea come era uscita dalla rivoluzione francese ed avevano perciò un innegabile valore ideologico e pratico.

La sociologia positivistica è una ideologia. La sua acrisia sta nel non sapersi come tale, nel credersi cioè una pura teoria mentre in realtà è una teoria come pratica, e come politica.

La sociologia critica, al contrario della sociologia metafisica, è la coscienza della storicità e relatività di ogni concezione dell'uomo e della società. In questo senso la sociologia critica come filosofia critica è storicismo assoluto.

La filosofia assume vari metodi ed atteggiamenti a seconda della situazione storica: nel mondo medievale, quando domina la fede, essa assume il principio di autorità e si trasforma in teologia; nel mondo moderno, quando sorge la meccanica, assume il metodo della matematica e tende a trasformarsi in una matematica universale (Cartesio, Spinoza ecc.); nell'ottocento, con lo sviluppo dell'economia, della biologia, della psicologia, della fisica, tende ad assumere il metodo di queste e a divenire una economia, una biologia, una fisica generale (esempio ultimo il fisicalismo del Circolo di Vienna); in epoca in cui dominano le discipline storiche o letterarie tende a trasformarsi in storia (Hegel e Croce) o in letteratura (esistenzialisti francesi). La sociologia come scienza filosofica tende a fare proprio il metodo storico della filosofia. Così nel razionalismo moderno, per esempio con Hobbes e con Montesquieu, il metodo matematico viene applicato alla spiegazione dei fenomeni sociali e la scienza politica diventa un capitolo della meccanica. Con lo sviluppo della scienza economica, prima con i fisiocratici, poi con gli economisti della scuola liberale, la sociologia tende a prendere l'indirizzo della scienza economica e a far proprio il metodo statistico o quello matematico, quando nell'economia si affermano il metodo statistico o quello matematico. Con il prevalere delle scienze biologiche e del darwinismo

anche la scienza politica ne esce influenzata e viene portata ad assumere il metodo di queste scienze. Ogni filosofia, cioè ogni concezione del mondo storicamente determinata, implica una sociologia, cioè un modo di concepire la società umana, di spiegarne l'origine, la legge di sviluppo e il fine. C'è così una sociologia positivistica come una sociologia aristotelica, cattolica, marxista, crociana, gentiliana. La molteplicità dei vari indirizzi sociologici dimostra la stoltezza della pretesa di una di esse a farsi assoluta.

La filosofia critica è la critica della illusione della metafisica: essa scopre il carattere pratico del sapere e l'identità del conoscere con il fare. In questo senso la filosofia critica si sa come ideologia e come storia. Secondo il punto di vista della filosofia critica che è il punto di vista dello storicismo assoluto o critico-pragmatico, la sociologia non può significarsi che come ideologia, storia, politica.

Marx scoprì il carattere ideologico della filosofia borghese. Ma se è ideologia la filosofia della borghesia sarà pure ideologia la filosofia del proletariato. Come vi sono ideologie conservatrici, così vi sono ideologie rivoluzionarie (Karl Mannheim, R. Aron).

Ogni filosofia è una concezione del mondo in cui è immanente una norma di condotta: non è solamente una gnosi, ma una prassi. Alla filosofia non si può non chiedere un orientamento. Ogni concezione del mondo, coscientemente o incoscientemente contiene i principi del programma di una organizzazione politica, di un partito politico. In questo senso la filosofia è politica, ideologia politica, sociologia come ideologia. Le leggi sociologiche lungi dall'avere un carattere statico ed oggettivo, hanno un valore ideologico, sono strumenti di azione, e ciò che vale per le leggi sociologiche vale anche per le leggi della natura e per le così dette leggi storiche.

L'ideologia è programma, prospettiva, progetto. Ogni sociologia dunque è un progetto, un programma, una prospettiva, e in questo senso è storia come identità di *res gestae*, di *historia rerum gestarum* e di *res gerendae*. Da Hegel a Marx a Croce a Gentile lo sforzo del pensiero è stato quello di trovare l'identità di filosofia e storia. La prova di questa identità implica la negazione della metafisica e la cosciente riduzione della filosofia a ideologia. L'ideologia è storia in duplice senso: 1) in quanto è un documento storico (la filosofia di Hegel per esempio è un documento della vita tedesca del primo ottocento, è il riflesso, direbbe lo storico marxista, dei rapporti sociali della Germania dell'ottocento nella mente di Hegel); 2) in quanto fa la storia. Fare la storia significa, per l'uomo in quanto essere cosciente, conoscere la storia. In questo senso il politico è uno storico. L'ideologia è storia, storia ideologica. L'oggettività storica è un mito, una menzogna, una *mauvaise foi*, direbbe Sartre. Ogni storia è storia ideologica: storia ideologica è la storiografia agostiniana, hegeliana, marxistica, crociana, liberale, cattolica. In questo senso l'opera storica è come un manifesto politico: non il presente e il futuro sono in funzione del passato, ma al contrario il passato e il presente sono in funzione del futuro. L'ideologia infatti è progetto: lo schema del progetto è il tempo, il passato, il presente e il futuro. Ma il passato e il presente sono dei mezzi e il futuro è il fine. Questo punto di vista è comune alla storiografia marxistica e a quella esistenzialista. Ne *L'être et le néant* Sartre dice che durante la prima guerra mondiale e durante la campagna propagandistica che seguì l'ingresso degli Stati Uniti nella guerra accanto agli Alleati, la figura di Lafayette venne esaltata per dimostrare i legami spirituali e gli obblighi che legavano la nazione americana alla Francia e agli Alleati. È la volontà, spiega Sartre, di entrare in guerra che fa cercare ai circoli dirigenti americani la giustificazione nel passato: il passato viene interpretato in funzione della realizzazione del loro progetto. Se questi stessi circoli avessero deciso di entrare in guerra accanto agli Imperi Centrali, allora la giustificazione sarebbero andati a cercarla altrove, per esempio nell'origine etnica germanica dei popoli anglo-sassoni.

Ciò che vale per la storia vale per la sociologia perchè ogni storia è storia sociologica in quanto è storia ideologica. Non si può pensare infatti storico, nel senso vero della parola, che non abbia un modo di considerare l'uomo, la società umana, le sue istituzioni, i suoi ordinamenti. Ogni giudizio storico è dunque pregno di elementi sociologici, ideologici, filosofici. La storia è sociologia, ideologia, filosofia.

Sociologia e umanismo

di

FRANCESCO RIZZOLI - VASCO VEZZOSI

PERSUASI come siamo che questo argomento richiederebbe una trattazione ben più ampia, ci sforzeremo qui di darne, nella maniera più chiara possibile, un'inquadratura generica, lieti se avremo contribuito alla presa di coscienza e ad una impostazione dei problemi che esso comporta, toccandone solo di sfuggita i motivi e le linee essenzialissime se non altro per l'importanza che esse acquistano per tutti coloro — e per fortuna non sono pochi — che avvertono con serietà il profondo interesse che nella nostra epoca vengono assumendo gli studi sociali.

Sorta nel clima del positivismo, la sociologia venne a costituirsi come un portato esteriore, più o meno auspicabile ed ipotetico della fede, non sapremmo dire se illimitata o incontrollata, nel progresso e nella ragione umana e può quindi essere considerata, almeno nelle sue origini, un tardo frutto dell'illuminismo. Non è il caso di attardarci qui a considerare la qualità, la consistenza, il valore reale insomma di questo prodotto, uno dei tanti del pensiero umano. Ci basta rilevare che, se esso prospettava delle soluzioni utopistiche o innaturali, a cagione appunto dei principi quasi esclusivamente teorici su cui si fondava, presentava tuttavia, pur nel suo meccanicismo, non sapremmo se ingenuo o semplicistico, problemi vivi e fecondi, esigenze vive e inderogabili, aprendo al pensiero umano un vastissimo quanto delicatissimo campo di ricerca. La società, impossessatasi di una scienza sempre meglio rispondenti alle sue pratiche necessità, s'imponeva, nella sua totalità storica e reale, all'attenzione dell'individuo e degl'individui che la costituiscono, voleva essere studiata possibilmente con lo stesso formidabile strumento che l'aveva fatta progredire. Essa, in una parola (e qui sta appunto l'intima giustificazione della sociologia) esigeva, nel suo insieme, e da quello stesso

strumento, il medesimo progresso che aveva dato ai singoli individui o a gruppi più o meno parziali di essi.

Questa coscienza si fece strada dapprima confusamente nella mente di pochi, presentando le inevitabili deficienze e gli inevitabili contraccolpi propri di ogni novità. Bisogna dire, ad onore del vero, che geniali intuizioni di precedenti pensatori avevano contribuito a prepararla e che, sul piano pratico, i fenomeni sociali (se così si possono chiamare), nel progressivo e sempre più complesso articolarsi dei loro rapporti, contribuivano a fissarne il valore e la necessità.

L'indagine sociologica presentava così per allora, spesso muovendo da delle vere e proprie *Weltanschauungen*, un aspetto sistematologico inquadrato logicamente e unitariamente non sul piano pratico, su cui la nuova istanza poteva giustificarsi, ma su presupposti rispondenti ad esigenze di inquadramento esclusivamente teoretico.

Vi erano stati, è vero, tentativi e soluzioni a carattere storicistico, ma questi furono prontamente soffocati e debellati dall'urgere dell'idealismo il quale ravvisava in essi dei deprecabili attentati alla libertà del dinamismo storico in atto. Si parlò insomma di tipizzazioni astratte che snaturavano il processo storico, di tendenza a metafisicizzare proprio sul terreno in cui il divenire umano comprova e manifesta la sua libertà.

La sociologia, ai suoi inizi, apriva dunque il fianco a critiche innumerevoli e a deviazioni che tendevano a snaturarne la fondamentale esigenza, per l'evidente difficoltà di armonizzare e di fondere insieme unitariamente i suoi presupposti uno di natura teoretica, l'altro di natura pratica.

Dallo scontro con l'idealismo la sociologia perde la sua validità e storica e teoretica, in quanto per esso gli elementi di cui l'indagine sociologica si serviva erano ridotti a pseudoconcetti o venivano risolti nel processo del divenire concreto dello spirito, insofferente di ogni determinazione estrinseca al suo intimo e indefinibile realizzarsi.

Per quanto la sociologia pretenda già di presentarsi come scienza, il problema ancora da risolvere rimane quello di chiarire in quali limiti il suo discorso intende avere un significato. In che misura dunque la sociologia è in grado di allinearsi e prendere un posto di cittadinanza a fianco delle altre scienze? Il problema nasce dalla constatazione che la sociologia oggi definisce come proprio campo di ricerca la genesi, le forme, gli aspetti dei comportamenti sociali. Dal momento

che la società è il presupposto logico della sociologia, essa non può prescindere dal concepire l'uomo come una « condizione sociale ». Che tale « condizione » sia un prodotto dell'uomo o un risultato dell'ambiente, per il momento non interessa. Si tratta invece di considerare in che modo la sociologia si arroga il diritto di attribuirsi la legittimità di operare un'analisi nel campo dell'agire umano nelle sue manifestazioni di socialità, prescindendo dalle componenti storico-naturali in cui esso opera. Essa infatti si protende anzitutto come metodologia empirica: non intende fondare in qualche modo l'oggetto della sua ricerca e neppure i fini di essa; vuole soltanto descrivere il comportamento dell'oggetto. Esso insomma è dato ed è il presupposto attraverso il quale essa si qualifica come ricerca scientifica. Tale operazione « sociologica » ostenta tuttavia, proprio sul piano di tale « pudore » programmatico, un suo vizio profondo. Quando la sociologia si richiama alla categoria della socialità per fondare in qualche modo la « funzione » dell'atteggiamento umano, inferisce una qualificazione alla prassi umana che solo apparentemente è giustificata dall'indagine metodologico-empirica e non lo è; lo può essere sul piano naturale storico. Analoga considerazione può farsi sulla continuità degli istituti di comportamento. Si ha in sostanza il diritto di chiederci se i contenuti logici, i gruppi semantici, le diverse stituzioni generalizzate del costume sociale, concepiti come istituti o schemi di comportamento, rappresentano un complesso di istituti anche in quanto essi rendono possibile alla sociologia il proprio discorso. Se così è, come pare ovvio, l'intero discorso sociologico appare come un agglomerato di istituti che, in quanto tali, si attribuiscono la pretesa d'individuare e spiegare, su una base rigorosamente empirico-descrittiva proprio l'origine e il fondamento degli schemi di comportamento, cioè di se stessi. In altre parole la sociologia comportandosi come metodologia induttiva, cade nell'errore di credere possibile prescindere dalla « istituzionalità » del proprio discorso, per fare del discorso medesimo uno strumento positivo e significante d'indagine. Essa può scoprire l'origine dei « protocolli di base » solo nella misura in cui crede validi e dimostrabili i propri protocolli. Essa è così costretta a considerare come struttura sociale il complesso degli istituti di comportamento e profila sul piano sociologico lo schema idealistico dell'identità fra essere e coscienza.

Una più scaltrita definizione della funzione della sociologia ritiene che i compiti della stessa siano la elaborazione del

quadro delle soluzioni possibili rispetto a gruppi determinati di atteggiamenti ricorrenti e l'assegnazione di un indice di probabilità a ciascuna soluzione. Nella sua natura di scienza analitica la sociologia viene così a pretendere di legittimare teoricamente la propria indagine, in quanto si fonda sulla possibilità meramente ipotetica e non pratica di giustificare la propria utilità.

L'equivoco della sociologia nasce dunque dal rifiuto di giovarsi del contributo che le può fornire la filosofia propria in sede critico-ideologica. Il discorso sociologico non può fondarsi su se stesso. Esso, in quanto intende legittimarsi come discorso, non fa che rovesciare arbitrariamente il discorso filosofico e, senza averne consapevolezza si presenta come « filosofia rovesciata ». Conseguentemente essa è incapace, nè cerca di liberarsi da tale impotenza, di definire i rapporti tra sè e le altre scienze e di giovarsi, in sede critica dei loro possibili contributi.

Occorre che la nuova sociologia si liberi dall'equivoco filosofico in cui l'ha fatto precipitare la sua preoccupazione esclusivamente metodologica. Ma tale liberazione, che è in fondo liberazione dell'oggetto sociologico dalla sua astrattezza, può verificarsi solo attraverso il contributo della critica filosofica.

La critica filosofica, presa coscienza del mancato fondamento teoretico della sociologia, riconoscendone la validità sul piano reale e pratico offrirà invero alla sociologia medesima, non un nuovo oggetto, ma lo stesso oggetto reincorporato nella sua funzione umanizzatrice. La critica filosofica darà alla sociologia la consapevolezza che al fondo della mistificazione da lei operata dal proprio fine sta la fondamentale mistificazione della società di cui essa vuole rendersi interprete, essendone nel medesimo l'espressione. Come la sociologia non s'accorge di teorizzare la società di cui pure essa è fenomeno culturale e non scorge perciò il rapporto concreto tra sè e la stessa società che le sta a fondamento, così essa teorizza l'istituto come altro da sè, ed è incapace di scorgere il rapporto fra sè-istituto e l'istituto oggetto della sua indagine. La frattura fra la società e la sua scienza si riverbera proprio come frattura « riflessa » fra scienza e il proprio oggetto.

Compito della sociologia è quindi quello di avere una profonda responsabilità « filosofica » della propria funzione, nel senso già accennato di non esaurirsi in una semplice con-

statazione o descrittiva di atteggiamenti, ma di definire il proprio rapporto pratico con l'oggetto reale di indagine.

La sociologia, per questo, propone anch'essa, come tutte le scienze che sono dell'uomo e per l'uomo, un nuovo rapporto pratico-reale che, non potendo contenersi sul piano meramente conoscitivo, prenda coscienza — e in questo già opera quel rovesciamento che le permette di uscire dall'equivoco « riflessivo » di superamento o indifferenza dei contrasti reali — del proprio fondamento pratico e quindi della propria finalità. Questa finalità si presenta dunque come risultato di una presa di coscienza dialettica che permetta la riunificazione, su un piano reale, delle contraddizioni o contraddittorietà interne alla sociologia, di cui si è parlato più sopra. Il rapporto tra particolarità e generalità di questa scienza, in cui può oscillare nelle sue successive tecniche di ricerca, viene ad illuminarsi se partecipa della finalità di una sempre maggiore umanizzazione reale del proprio oggetto.

Tale umanizzazione comporta, evidentemente, una revisione delle tecniche o procedure sociologiche, che vengono liberandosi dalle particolarità strumentali in certi procedimenti, talvolta arbitrariamente assolutizzati ed estranei all'intimo processo storico-reale della società. Per questo la sociologia tende ad identificarsi in una nuova storiografia, non nel senso idealistico di dissoluzione di ogni tecnica scientifica specifica nell'astrattezza dell'unità indifferenziata del processo storiografico in atto, ma nel senso di un adeguamento concreto della sua struttura metodologica alle esigenze reali del proprio oggetto.

Quindi la sociologia è strumento di ricerca e di tecnica ricognitiva di realtà sociali e insieme sistemazione di esigenze generali o generalizzate nell'ambito della società ai fini di una trasformazione che risponda all'interno processo evolutivo della società stessa.

Conclusivamente si potrà dire che la sociologia si identifica con nuove tecniche storiografiche (la cui specificità potrà essere strumentata concretamente in questo quadro di esigenze che qui immediatamente non ci occupa) e con un intervento politico-sociale che, d'altra parte, proprio per la coscienza della sociologia di una funzionalità o strumentalità, non si risolve senz'altro in una tecnica o pratica dell'azione. La sociologia si rivela in tal modo uno strumento di prima efficacia tecnico-culturale nella dialettica teorico-pratica della trasfor-

mazione della realtà storica e di essa sociologia è da studiare di volta in volta la concreta specificità.

In tal modo la nostra preoccupazione va verso forme nuove di coordinazione teorico-pratica della scienza sociologica, che ad un tempo non si limiti a mera tecnicità, nè si leghi immediatamente a posizioni ideologiche, culturalmente e quindi « sociologicamente » staccate dal confronto coi fatti reali.

Volendo schematizzare, si potrebbe dire che è necessario sfuggire, sia ai modi di analisi sociale che tendono ad essere teorici, cioè legati immediatamente ad una presa di posizione metafisica o astrattamente logica, sia ai modi dei social-scientisti che si vogliono empiristi, tecnici, scientificamente neutrali, per evitare il pericolo di conformismo o conservatorismo riformista inerente ad una tale concezione « oggettiva » della scienza.

Quindi nè preoccupazione di azione politica immediata, ma preoccupazione di trasformazione delle condizioni esistenti; nè d'altra parte neutralità tecnica di chi si rifiuta di rivendicare alla propria libera funzionalità culturale l'orientamento verso una trasformazione sociale.

Difatti l'uomo, che socialmente si forma e nella società si esprime, non solo non può fare di essa, assunto a materia di indagine, delle categorie astratte, nominalistiche o meramente simbolizzatrici, ma nemmeno pretendere che essa, nella sua reale esistenza data, esprima tutta la sua umanità. La società scaturisce difatti dall'incontro fra il fattore umanità e il fattore natura, incontro che si articola storicamente con una sua dialettica interna. Se dunque delle generalizzazioni sono possibili, esse non potranno essere che delle costanti di sviluppo, non schemi rappresentativi, con tutte le cautele e con tutto il rispetto dell'azione o della compressione della coscienza che la multiformità e la delicatezza del processo storico impone.

Occorre insomma tener conto, ,per fondare la nostra insoddisfazione critica, che è nella società che si compie l'umanizzazione della natura e dell'uomo stesso; che quindi la società è anche scontro col suo ambiente naturale, trasformato storicamente dall'azione umana in economico e che quindi la sociologia deve tener conto infine anche delle trasformazioni reali, di quelle positive come di quelle negative oggettivamente constatabili, operate dal mezzo economico, dalle istituzioni sociali e politiche, sull'uomo stesso che le ha formate. La sociologia deve insomma cooperare ad indicare le modalità

desunte dall'evoluzione storica della società, mediante le quali sia socialmente possibile affrontare l'uomo dall'asservimento alla materia che minaccia di travolgerlo, integrandolo nella sua umanità e garantendone la sua naturale e spontanea realizzazione.

Sociologia e filosofia

di

Giuseppe Semerari

Quale fu il significato, quale il valore della sociologia al suo primo organico definirsi, or sono cent'anni, nella storia del sapere?

È storicamente acquisito che la sociologia, nelle classiche costruzioni del Comte e dello Spencer, fu tipico aspetto della filosofia positivistica e ne riflesse tutti i caratteri. Duplice la giustificazione del positivismo: ideologica e scientifico-filosofica.

Sotto il primo riguardo, col positivismo la borghesia, identificandosi con la società *tout court*, prese coscienza della sua universalità culturale e della sua capacità di unificazione del sapere in un ordine compiutamente razionale. Nel romanticismo e nell'idealismo l'idealità borghese si era contaminata con i residui o le reviviscenze della tradizione medioevale, sacrificando il suo spirito naturalistico e umanistico. La compromissione romantico-idealistica era stata alquanto equivoca, benchè avesse fornito le formule con le quali la borghesia aveva potuto esprimere il senso creativo dell'uomo moderno e, insieme, si era procurato l'alibi teoretico per sfuggire alle responsabilità storiche nascenti dallo stesso stabilizzarsi della società su basi borghesi. L'universalità e il primato della *scienza* codificavano la vocazione naturalistico-umanistica dell'ideologismo borghese, la chiusura nella necessità del *fatto* sanciva la coincidenza tra l'ordine naturale e l'ordine sociale costituito, il principio dell'*evoluzione*, ancorando il movimento storico al determinismo naturale, lo metteva al riparo da eventuali tentativi di rovesciamento rivoluzionario che osassero prescindere dall'insuperabilità della legalità naturale, infine la sottomissione dell'individuo alla priorità della società deterministicamente intesa suggellava definitivamente il passaggio dalla fase *artigianale* dell'economia a quella *in-*

dustriale, retta e sistemata attorno al principio della divisione del lavoro che, mentre distingue e specifica individualmente i momenti soggettivi e oggettivi del processo produttivo, li coordina poi e subordina determinativamente al tutto del processo stesso, al complesso *sociale* della produzione.

Sotto il riguardo filosofico-scientifico, il positivismo cercò di superare il dualismo di scienza e filosofia, identificandole. Erede dell'intellettualismo e dell'empirismo moderno, il positivismo fondava l'essenza del filosofare nel conoscere e al conoscere dava la misura e il metodo della scienza naturale. Scienza e filosofia s'identificavano, anche se tra l'una e l'altra si stabilisse una differenza quantitativa, la filosofia rappresentando la somma delle scienze, il sistema organizzato delle scienze. In particolare, la filosofia si poneva come la coscienza del metodo scientifico, la scienza distinta da se stessa come metodo della scienza.

Vetta del sapere positivistico la sociologia. La sociologia fu *scienza* ed ebbe l'ufficio d'investigare le *leggi* regolative della società posta come un *fatto* definito una volta per tutte e svolgentesi secondo un ritmo proprio, indipendente dagli atteggiamenti e dalle situazioni delle singole parti. Proprio attraverso la sociologia la filosofia si elaborava come suprema unità delle scienze, scienza delle scienze, e la scienza concludeva la peregrinazione dalla natura all'uomo e raggiungeva l'universalità della filosofia come unità sistematica del sapere naturale e del sapere umano. In quanto scienza esatta, la sociologia doveva *prevedere* gli avvenimenti avvenire *causati* dai fatti presenti e verificabili secondo un *ordine necessario*. Ma, poichè la previsione veniva a riposare sull'esperienza già consumata, il *futuro* riceveva la norma dal *passato*, si rovesciava nel passato. Per questa unilaterale interpretazione dello svolgimento temporale, assolutamente dominato dalla dimensione del passato, la sociologia denunciava, da una parte, il fondamento intellettualistico e, dall'altra la finalità intimamente conservatrice dell'ideologismo positivistico. Vero è che positivismo e sociologia teorizzavano le leggi del *progresso*, ma è vero pure che il progresso era concepito nell'ambito del sistema dato, come ulteriore assestamento del sistema stesso, non come possibilità di rottura o di radicale novità. La sociologia, insomma, esprimeva la confidenza e la certezza di una società, che si sapeva ormai definitiva e in questa definitività voleva garantirsi, fiduciosa nell'illimitata potenzialità di interno svolgimento, e manifestava assieme il

trionfo dell'intellettualismo riduttore della filosofia sotto il titolo della scienza e, infine, l'esaurimento dell'uomo nell'atteggiamento conoscitivistico, onde all'uomo che si era già esaltato nel creazionismo puramente concettuale dell'idealismo non restava da fare altro che contemplare il mondo bell'e fatto.

La sociologia si reggeva, dunque, su tre essenziali presupposti: 1) l'immobilismo di una società, che nella struttura raggiunta si riteneva definitiva, 2) l'immedesimazione di filosofia e scienza, 3) la fondazione della scienza sui principi di *causalità* e di *necessità*.

La crisi della sociologia è apparsa inevitabile, quando quei presupposti sono stati scossi.

Il travaglio in cui si dibatte la società nell'età contemporanea, minando i fondamenti dell'ordine sociale e politico borghese e rendendo sempre più drammatica la lotta di classe attraverso la sempre più profonda consapevolezza ed esperienza di questa lotta, provoca lo smarrimento della *self-confidence* della società e fa crollare l'illusione tipicamente ottocentesca della possibilità di sostituire alle arti creative della politica il naturale e automatico sviluppo delle istituzioni. A ragione il Gramsci sottolinea l'equivoco di fondo della sociologia nel sec. XIX, allorchè si era persuasi che politica non potesse esserci più al di fuori dei parlamenti o delle cricche personali. Il mito sociologico viene turbato dall'ingresso nella politica attiva delle masse e dei grandi partiti di massa. Alla tradizionale direzione politica, affidata ai capi *carismatici* operanti con l'intuizione e con l'ausilio delle leggi statistiche di previsione, subentrano gli organismi collettivi che decidono per *compassionalità*, sull'indicazione degli immediati particolari delle singole situazioni. In questo senso la sociologia si rivela come politica cristallizzata in formole che pretendono alla perpetua validità, a cui può e deve essere contrapposta una politica in movimento, assiologicamente creativa e novatrice.

Nè di minore gravità per la sociologia sono la revisione autocritica della scienza e la rottura dell'unità di scienza e filosofia. La progressiva rinuncia della scienza ai vecchi postulati della causalità e della necessità, sostituiti dai criteri del *convenzionalismo*, della *relatività, dell'indeterminazione*, della *probabilità*, e la riduzione del fatto a *campo di possibilità* privano la sociologia della positivistica sicurezza metodologica, mentre il divorzio della filosofia dalla scienza, propu-

gnato dal neoidealismo, sottrae alla sociologia come a ogni scienza universalità e concretezza, svuotandola in pseudoconcetto e in sapere astratto. Più particolarmente, la critica neoidealistica demolisce la sociologia, negandola nella negazione della società come realtà in sè autonoma e determinatrice dell'individuo, pur se il valore di tale negazione sia più formale che reale: infatti, il determinismo positivistico continua nell'assolutezza della Storia come Totalità (Croce) o dell'Io trascendentale (Gentile) (1).

È oggi ancora possibile la sociologia? Per rispondere, è opportuno approfondire ancora un po' il bilancio della sociologia classica. Posta alla confluenza di scienza e filosofia, tra conoscenza della natura e conoscenza dell'uomo, la sociologia, a ben guardarla, fu una sorta di reazione interna del positivismo contro il proprio scientificismo. Il valore filosofico della sociologia si riassumeva nell'esigenza di definire, giusta l'implicazione monistica del positivismo, l'unità dell'essere partitamente analizzato dalle diverse scienze. A tale esigenza, però, la sociologia non seppe adeguatamente soddisfare, perchè l'unità, che è atto e sintesi, essa volle fissare con la scienza, cioè con l'analisi dei fatti. Prigioniero della logica intellettualistica e incapace di liberare la filosofia dalle limitazioni gnoseologistiche, il positivismo con la sociologia poneva il problema senza riuscire a risolverlo.

Pur con questa incongruenza, nella sociologia era contenuta una valida indicazione che bisognava esplicare. Se l'unità dell'essere era perseguita con la sociologia, con la scienza dell'uomo nella concretezza del suo essere, — l'uomo come società —, ciò diceva che il problema dell'unità non era altro che il problema dell'uomo in quanto uomo. Il problema dell'unità non era risolubile nè sul terreno degli oggetti o

(1) Non è ancora stata debitamente vista la connessione tra l'Io trascendentale gentiliano e la società positivistica nel suo potere determinativo dell'individuo. Si legga attentamente il cap. IV di *Genesi e struttura della società*. Il processo di formazione dell'Io, scrive il Gentile (p. 41), è lo stesso processo dell'autocoscienza e il costituirsi dialettico dell'autocoscienza è il formarsi della società trascendentale. Se l'Io, dunque, si costituisce come autocoscienza e la costituzione dell'autocoscienza è il formarsi della società, l'Io nella sua trascendentalità è la società. L'Io esistenziale, empirico, in quanto fattura dell'Io trascendentale, è lo stesso individuo positivisticamente determinato dalla società. Tale interpretazione dell'Io trascendentale appare meno strana, solo se si ricordi il precedente dell'Idea hegeliana, che è la versione logica della *Volontà generale* del Rousseau.

dell'oggetto della scienza, proprio perchè erano i diversi oggetti o i diversi sistemi di relazioni oggettive a determinare la diversità e, quindi, la reciproca esclusione e autonomia delle scienze, nè col metodo scientifico, posto che il problema scaturiva proprio dal procedere analitico della scienza. Il superamento delle difficoltà era suggerito dalle difficoltà medesime. Bisognava salire al problema dell'uomo come tale e trattarlo con una tecnica diversa dalla scientifica e, in generale, gnoseologistica. Era questo il punto, ove la scienza doveva rinunciare a porsi come filosofia e la filosofia abbandonare la remora dello gnoseologismo, *riconoscendo l'impossibilità che essa fosse scienza assoluta o vera o un grado, quale che fosse, della conoscenza.*

Se a queste considerazioni aggiungiamo i frutti delle critiche del Gramsci, del Croce e del Gentile, possiamo disporre di alcuni elementi di valutazione intorno all'odierno problema della sociologia.

L'analisi gramsciana asserisce il fondamento umano-storico della sociologia: anche a non accettare la traduzione integrale della sociologia in politica, rimane la conferma del carattere interamente umano della sociologia e della necessità di riferirla alla determinatezza di situazioni storiche concrete.

Le critiche crociana e gentiliana chiariscono come il problema della sociologia sia strettamente congiunto col problema della scienza in sè e nei suoi rapporti con la filosofia e riaprono la discussione sull'essenza della società e sui rapporti tra società e individuo, pur se insufficiente risulti la soluzione da loro offerta.

Problema dell'uomo nella sua storicità e problema della scienza: ecco i termini problematici di una possibile ricerca sociologica. Ossia, constatata la concorrenza nella ricerca sociologica dell'implicazione umano-storica e di quella scientifica, il problema della sociologia è il problema dell'uomo in quanto possibile oggetto di indagine scientifica. Cade, così, il sistema del positivismo secondo il quale la sociologia faceva da tramite tra scienza e filosofia, anzi era il sapere nel cui ambito scienza e filosofia concludevano e ratificavano la loro immedesimazione. Il problema sociologico dell'uomo non è il problema dell'uomo filosoficamente interrogante, ma il problema dell'uomo scientificamente osservabile e controllabile.

È possibile, allora, la sociologia? Se la scienza è « l'atteggiamento dell'uomo che si riconosce parte di una totalità che lo ricomprende.... nella quale egli stesso rientra allo

stesso titolo delle altre parti » (Abbagnano), bisogna tener presente che l'uomo nella totalità del mondo rientra o come un *dato*, oggetto di osservazione e di esperimento in relazione immediata con l'ambiente naturale o come un *iniziativa*, capace di modificare l'ordine nel quale si trova in relazione con gli altri uomini, anch'essi altrettante iniziative in relazione con lui. Nel primo senso si esamina la corporeità, il complesso delle coordinazioni psicofisiche dell'uomo, nel secondo senso l'uomo come impegno e attività. Accanto alla fisica, alla biologia, alla psicologia ecc. si affiancano le scienze sociali del diritto, dell'economia, della politica ecc. È evidente che la sociologia deve essere inserita tra queste ultime. Quali i rapporti tra la sociologia e tutte le altre scienze sociali? Secondo gli schemi positivistici, la sociologia si distingueva dalle altre scienze sociali, perchè ne riassumeva universalmente le parziali conclusioni e prospettava le leggi di sviluppo della società come un tutto indipendente dagli atteggiamenti delle singole parti costitutive. Tale criterio di distinzione non è più sostenibile e per quello che nelle pagine precedenti è stato detto e perchè la nuova filosofia ha elaborato un concetto dell'uomo, che incide sensibilmente sulla nozione di società e, corrispettivamente, sulla sostanza delle scienze sociali.

La nuova filosofia ha scoperta l'irriducibilità del singolo alla somma delle relazioni sociali di cui pur è costitutivamente intessuto e in cui pur concretamente vive. Se la problematicità dell'esistenza singola rivela l'insopprimibile coesistenzialità dell'esistenza, onde l'esistenza in tanto è se stessa, nella propria unità, in quanto è relazione multilaterale con le altre esistenze e il vincolo coesistenziale è assolutamente originario nell'unità esistenziale, è altresì innegabile che l'esistenza non si esaurisce nel rapporto coesistenziale. Se lo fosse, mancherebbe la possibilità del rapporto stesso, il rapporto non sarebbe più rapporto, ma si annullerebbe in identità indifferenziata. Il ritrovamento della primitività radicale di ogni esistenza in quanto tale appartiene all'autentica filosofia dell'esistenza, anche a quelle correnti cosiddette di esistenzialismo negativo, in cui pare che l'individuazione esistenziale sconfini nel solipsismo o nel paradosso: dall'esistenza heideggeriana condizionata dal *nulla* all'esistenza come *libertà assoluta* di Sartre. Ciascuna esistenza è un'originale proprietà, che eccede per un tanto, — quel tanto che la definisce e decide come questa o quella esistenza —, dall'insieme delle relazioni in cui è immersa e che è la società.

Le conseguenze di questo punto di vista sono: 1) la negazione della società come realtà totale in sè autonoma e costrittiva in modo assoluto delle singole posizioni esistenziali in cui si manifesta, 2) l'essenzialità sociale di ogni esistenza. Applicandole al problema sociologico, 1) si esclude che la sociologia possa avere per oggetto la società come totalità, astratta dagli atteggiamenti e dalle caratteristiche determinatamente esistenziali e dall'infinita varietà dei rapporti interesistenziali, 2) si ammette che ogni atteggiamento esistenziale, in quanto coesistenziale, è atteggiamento sociale, cioè socialmente apprezzabile.

Se è così, una scienza sociologica che sussista accanto alle altre scienze sociali con una propria autonomia scientifica non pare possibile. Una concreta ricerca sociologica, quando non voglia decadere nell'astrattismo o nell'enciclopedismo sociale di seconda mano (Bouglé), che il pensiero scientifico oggi fermamente respinge in nome della concretezza e relativa sufficienza delle singole scienze, trova legittima sede di realizzazione solo nell'ambito di ciascuna scienza sociale.

Infatti, a chi riponga nella ripetibilità o istituzionalità degli atteggiamenti umani l'oggetto tipico della sociologia come scienza autonoma, si può osservare che l'iterazione possibile degli atteggiamenti, fondamento della prevedibilità dei futuri comportamenti, non può essere da sola l'oggetto di una scienza specifica, poichè l'osservazione e la valutazione scientificamente concreta dei fenomeni sociali comprendono intrinsecamente l'esame dell'istituzionalità dei fenomeni e degli atteggiamenti, cioè la loro possibile ripetizione e, quindi, la possibilità della loro previsione. La ricerca scientifico-sociale è sempre ricerca delle e sulle istituzioni, attraverso le quali si attua la possibilità di un'uniforme e costante comunicazione tra gli uomini. Lo studio delle *uniformità relative*, base di « tutte le fondamentali manifestazioni della vita umana », onde « nessuna attività nè economica nè di alcun genere sarebbe possibile, senza l'uniformità relativa dei bisogni a cui essa va incontro e delle loro soddisfazioni possibili » (Abbagnano) è la ricognizione scientifica delle attività umane nella loro concreta e significativa esplicazione.

Tale ricognizione riuscirebbe impossibile, qualora il suo oggetto fosse un fatto così singolarmente puntualizzato, così

storicamente individuato da far escludere aprioristicamente la sua ripetibilità. Una volta ammessa la possibilità delle scienze sociali è ammessa anche la possibilità di corrispondenti costanti sociali la cui rilevazione, pertanto, inerisce in proprio a ciascuna scienza e non v'è bisogno di estrarre e innalzare al disopra delle scienze particolari una supercostruzione sociologica a sè stante. D'altra parte, la diversità stessa delle scienze, ognuna delle quali riflette dal suo punto di vista la complessa intramatura delle comunicazioni sociali, impone alle scienze di mutuamente integrarsi, di aprirsi reciprocamente. Ciascuna scienza, proprio perchè autonoma, tende verso le altre e ricerca la connessione con esse in vista della propria effettiva strutturazione e funzionalità. Ma tale connessione non si può attuare in alcun caso nè al di fuori delle scienze stesse nei loro rispettivi sviluppi nè in modo aprioristico, cioè indipendentemente dalle necessità particolari dei diversi momenti dell'indagine. C'è, poi, da aggiungere che la considerazione sociologica delle istituzioni *in abstracto,* senza riferimento alle circostanze determinate nelle quali agiscono gli individui storicamente individuanti le istituzioni, riecheggia in certa guisa il concetto veteropositivistico della concretezza della società come totalità rispetto all'astrattezza dell'individuo. Ma se in questo il positivismo era giustificato dalla sollecitudine di recuperare socialmente l'individuo, dall'*ancien régime philosophique* (Comte) trascurato nella sua naturale socialità, quel concetto non è più valido, quando si sia tolta via l'alternativa individuo-società e i due termini siano stati ricondotti alla dialettica, che li fa entrambi astratti se arbitrariamente scissi l'uno dall'altro e concreti solo nell'unità dell'individuo sociale e della società individualizzata e quando, infine, la socialità sia stata veduta come il sistema possibile delle comunicazioni interumane.

A chi sostenga che la sociologia deve disporsi come la teoria o la metodologia generale delle scienze sociali si può obiettare che ogni scienza ha la sua teoria e si fabbrica il proprio metodo. La sociologia sarebbe la teoria della teoria, il metodo del metodo, inutili duplicazioni. Se, poi, nel problema della teoria generale o del metodo si vuole adombrare il problema del fondamento universale delle scienze sociali, si deve ricordare che questo è il problema dell'uomo in quanto problema di tutti i possibili problemi, quindi dell'uomo come possibilità assoluta di possibilità relative. Problema dell'uomo in quanto tale: quindi non scientifico, ma filosofico,

che richiede mezzi appropriati di indagine e questi non sono i mezzi della scienza.

La sociologia, dunque, come scienza autonoma ci sembra manifestatamente impossibile: e per la riforma del concetto di scienza e per la revisione del rapporto individuo-società e per la rinuncia della filosofia a porsi come scienza. L'esigenza più profondamente speculativa della sociologia viene appagata dalla filosofia che sia affrancata da obbligazioni o pregiudiziali conoscitivistiche, mentre l'esigenza propriamente scientifica viene assorbita e diviene fruttuosamente operante nell'interno di ciascuna scienza sociale. La positività della sociologia, allo stato attuale della metodologia scientifica, non può valere che come *momento sociologico* delle singole scienze sociali, cioè come istanza di mutua integrazione e reciproca costrutturazione delle scienze sociali, integrazione e costrutturazione inerenti, come sopra fu detto, al processo medesimo dell'indagine particolare, non estrinseche o superstrutturali rispetto ad esso.

Personalismo sociale e sociomorfismo

di
LUIGI STEFANINI

Si denomina *personalismo sociale* la dottrina impostata sul *primato sociale della persona* e s'intende il primato nel senso che il vincolo inscindibile *persona-società* è qualificato con la deduzione della società dalla persona, anzichè con la deduzione della persona dalla società. Più esattamente: la società cade nella forma degli aggregati fisici e degli aggruppamenti bestiali quando gli individui che la compongono risultano il prodotto effimero di fattori collettivi, anonimi e impersonali; mentre la società stessa si qualifica umanamente quando riflette nell'ordine collettivo le strutture stesse che reggono nel singolo i tratti energici della fisionomia morale. Nel primo caso si parte dal collettivo e si tocca l'individuo per tornare al collettivo, in cui l'individuo dovrebbe risolversi; nel secondo caso la dffusione sociale avviene partendo dalla persona e ritornando alla persona, che dall'ordine collettivo dev'essere tutelata nelle sue prerogative di dignità, libertà e responsabilità.

La società non è mai un fine se, attraverso la società, non si mira alle persone che la costituiscono, nelle quali la società trova il suo fine. Una preminenza della società sulla persona è preminenza di valori che la persona stessa conferisce alla società. Una ridondanza di benefici o una trascendenza di autorità del collettivo sull'individuale sono rispettivamente restituzione d'un dono della persona all'ordine consociato ed esercizio d'un potere la cui investitura è dovuta alla persona.

Il rapporto *persona-società* non coincide, illuministicamente, col rapporto *particolare-universale,* quasi dal lato della persona stesse soltanto il particolare e dal lato della società stesse soltanto l'universale, e la persona dovesse rifuggire dal proprio particolarismo per aprirsi all'universale.

Il particolarismo può essere sia dalla parte dell'individuo sia dalla parte della persona, quando l'individuo non si sia costituito quale persona e la società non si sia costituita quale società umana. Nel branco e nell'armento gli individui non si aprono a valori d'universalità per il solo fatto che partecipano ad un'aggregazione sociale.

Nella società umana, il «processo di personalizzazione» è direttamente proporzionale al «processo di universalizzazione». Il principio d'universalità che instaura il rapporto sociale e lo rende umano è intrinseco alla persona; e la società aiuta la persona a ritrovarsi e ad esprimersi in quanto sia essa stessa personalizzata e personalizzante.

La persona vieta ogni alienazione della realtà, che le è propria, a favore delle così dette «persone collettive o ideali o morali». Pur contrassegnata da uno stile d'intimità e singolarità, la società, quale società umana, non diventa mai «cosa a sè stante» (Durkheim), o «sostanza» (*die Substanzialität der Gemeinschaft*: Othmar Spann) o ente che incarna il collettivo (le *Gesamtpersonen* di Max Scheler). Non si ipostatizza in sostanta l'unità del collettivo, la quale resta sempre «unità d'ordine e di relazione» e si sostanzializza soltanto nelle persone reali che la rappresentano o per delega di autorità o per prestanza di qualità morali e intellettuali (eroi, santi, geni, poeti, maestri....).

Si denomina *sociomorfismo*, con termine offerto dalla critica sociale di Berdiaeff, *la società consolidata in forma impersonale e spersonalizzante*. La descrizione di alcuni aspetti del socioformismo, nella sua definizione teoretica e nella sua realizzazione pratica, varrà anche a meglio definire, per ragioni di contrasto, la forma personale della società.

* * *

Il socioformismo dottrinale, in diverse proporzioni, è di tutte le epoche, causa ed effetto ad un tempo di determinate condizioni ambientali, da queste ispirato e di queste ispiratore. Ma il sociomorfismo esasperato dei giorni nostri ha la sua carta costituzionale nella nascita della sociologia come scienza naturale, cioè intesa a rispecchiare le condizioni infraumane della società soggetta a un determinismo di forze fisiche, le quali uguagliano la meccanica sociale, secondo il proposito di Comte, ad ogni altra forma di meccanica sia terrestre sia organica, vegetale o animale. Le forze fisiche

che regolano la meccanica sociale si identificano con i fattori della produzione del materialismo dialettico che, mentre opera la riduzione della coscienza individuale sul piano della esistenza sociale, riduce a sua volta la esistenza sociale al determinismo delle forze che regolano la soddisfazione dei bisogni organici e subordina allo stesso determinismo ogni « sovrastruttura » giuridica, politica, ideale o morale.

Il materialismo dialettico è uno dei due estremi in cui può polarizzarsi, indifferentemente, il trascendentalismo hegeliano. Il polo ideale del trascendentalismo non si sottrae, al pari dell'altro, al sociomorfismo. Lo Stato divino di Hegel consacra l'epilogo sociomorfico del Logo spersonalizzato e spersonalizzante. Il sociomorfismo, per quanto d'ispirazione idealistica, non sarà superato finchè non sia inteso che l'*esse cum alio* della socialità non risolve l'*esse in se* della persona; finchè non sia inteso che il singolo, per quanto non sia solo ad esser singolo tra gli altri, entra in una società umana senza perdere quella singolarità a cui è legata la sua dignità e a cui anche è legato il riconoscimento della dignità degli altri.

A servizio del mito della razza e del sangue fu posto, in periodo hitleriano, un sociomorfismo educativo secondo il quale l'umanità offrirebbe nella sua storia alcune forme tipiche di struttura e sviluppo, e il tipo sarebbe la comune indagine che informa tutti i membri di una collettività. I singoli, nell'orbita del tipo, diventerebbero tutti eguali nel contegno, nello stile della loro vita, nell'apprezzamento dei valori, nella struttura della coscienza e il problema dell'educazione sarebbe risolto praticamente col semplice inserimento dei singoli nella sfera sociale a cui il destino li ha assegnati. Il maestro, in tale condizione, sarebbe un « funzionario » dell'ordine presupposto e accettato come « fatto » indiscutibile (Ernst Krieck).

Sorpassate le circostanze determinanti di questo sociomorfismo politico, l'idea diltheyana, che lo ispirava, tuttora persiste nelle *Grundformen* e nelle *Urformen* di una fenomenologia sociale che segmenta la storia in determinati tipi di cultura e di civiltà, tutti parimenti validi, per quanto contraddittori, nessuno rapportabile, come momento o grado di conquista, ad una misura di comune umanità. L'ansia delle conquiste politiche si placa in un abbandono estetico che si compiace delle circoscrizioni sociali, epocalmente determinate, come di forme d'arte di valore assoluto, reciprocamente incomparabili.

Non esce dai limiti del sociomorfismo il funzionalismo di J. Dewey, chè, ridotto l'individuo ad una « funzione sociale », non riesce ad assumere alcun significato plausibile il concetto dell'« interazione » tra l'individuo e il suo ambiente sociale. L'« interazione », infatti, si riduce al circolo vizioso che riporta l'ambiente sociale di fronte a se stesso, unico arbitro e giudice della situazione, purchè non si faccia uscire l'individuo da quel circolo con i poteri autonomi di controllo e giudizio che lo costituiscono quale persona: ma con ciò si uscirebbe anche dall'orbita del pensiero di Dewey o si sarebbe costretti a muoversi tra gli estremi contraddittori di una formulazione dottrinale che, come l'empirismo pragmatistico del Dewey, abbia nell'ambiguità la sua anima.

* * *

a) *Socioformismo automatico.* - Il punto di partenza del sociomorfismo in atto nell'epoca nostra è rappresentato dalla scoperta delle macchine e dall'industrializzazione del lavoro. La macchina è ciò che, pensato una volta dall'uomo, disimpegna poi dal pensare nel momento in cui se ne serve, non diversamente da quello che è l'abitudine nell'economia della vita individuale: l'abitudine, infatti, è una capacità al fare che, cercata e voluta inizialmente dall'uomo, lo disimpegna poi dal volere e dal cercare nel momento in cui se ne serve senza sforzo.

Quest'idea della macchina e il confronto istituito con l'abitudine bastano a far intendere quanto ingiusto sarebbe un biasimo indiscriminato e una ripulsa totale. La tecnica è gloria dell'uomo, come l'abitudine è strumento che centuplica l'attività, disimpegnando lo sforzo nella sciolta agilità delle attitudini.

Ma è estremamente difficile, per la macchina e per le abitudini, che lo strumento non prevalga su chi dovrebbe maneggiarlo e l'iniziativa libera non resti posseduta dal mezzo che essa dovrebbe possedere per espandersi costruttivamente. Nel dispositivo industriale il controllo effettivo della macchina resta all'ideazione e all'impresa, mentre la produzione nella sua totalità impegna un contributo anonimo della massa dei lavoratori, anzi sulla stessa ideazione e sull'impresa prevale il potere assorbente del capitale che centuplica via

via le sue forze di assimilazione, accumulandosi ed espandendosi secondo le leggi inumane di una computisteria meccanica e fatale. La «società anonima» trapassa dalla sfera economica nell'ambito totale dell'umana attività, come carattere proprio della società nelle condizioni del sociomorfismo.

Nel lavoro artigianale l'uomo era a confronto diretto con la sua opera, che controllava dalla nascita fino all'epilogo commerciale; nel lavoro industrializzato, invece, la divisione tayloristica e la produzione a catena esigono l'uniformità precisa dell'automatismo, applicato al dettaglio, mentre l'opera totale si sottrae alle compiacenze del lavoratore, il quale si perde a se stesso nell'ansia di ricuperare il compenso del cottimo affrettato e tirannico.

Bene aveva visto Marx che i mostri che l'uomo moderno scatenava con l'organizzazione industriale del lavoro, si sarebbero rivoltati contro l'uomo, per sopraffarlo. Tuttavia, l'«alienazione» marxista era stata vista in uno solo dei suoi tragici aspetti, nell'alienarsi cioè del profitto del lavoro dal lavoratore. Più intimamente sofferto è l'alienarsi dell'uomo da sè nel suo lavoro, il *fare* senza il *farsi*, per cui, se anche fosse conseguita la piena occupazione, risulterebbe pur sempre disoccupata l'umanità del lavoratore e l'impiego, in ogni caso debilitante, solleciterebbe tormentosamente verso l'evasione, cioè verso forme d'attività in cui il lavoratore potesse finalmente impiegare tutto se stesso.

Tanto il lavoro industrializzato, per le merci che divulga, per gli agi che concede, per l'utilità facilmente conseguita, prevale attualmente su tutti gli altri aspetti della vita consociata, che la struttura tecnica della sua organizzazione trapassa su ogni altro piano e la vita è portata fatalmente a configurarsi tecnicisticamente, secondo le forme di un *automatismo,* di un *cottimismo,* di una *cibernetica* sociale.

Tanto una disposizione pragmatistica trapassa dalla filosofia nella vita, che l'impresa realizzata, il progetto eseguito, la natura sottomessa per trarne beni economici, il semplice *fare,* insomma, emerge come ideale umano, senza quel *farsi* che dovrebbe invece qualificare ogni lavoro, connotandolo umanisticamente e moralmente. Invece di considerare la personalità dell'individuo come «sorgente *di ciò* che l'uomo fa», si capovolge la proporzione nel considerare la personalità come essa stessa «sorgente *da ciò* che l'uomo fa».

Il prodotto dell'arte reca in sè le tracce del processo di gestazione e custodisce il segno prezioso dello sforzo compiuto e della difficoltà vinta; il prodotto dell'industria esce perfetto e fiammante dalla facilità del conio. La vita preferisce gettarsi in questo conio, sofisticando il dinamismo con la fretta ansiosa di risultati da conseguire.

Per un esorbitare della tecnica fuori del suo limite, il ritmo meccanico della produzione viene esteso alla produzione umana per eccellenza, cioè al pensiero. Il pensiero si disumana e decade tra gli accadimenti fisici quando i suoi nessi sono ricavati da una necessità impersonale, così detta oggettiva, e nel *sapere* non è implicito un *sapersi,* cioè una presenza vigile della coscienza che a sè riconduce il molteplice delle intuizioni e garantisce la validità di ogni acquisto e di ogni rapporto. Quando nel *conoscere* non è implicito un *conoscersi,* in fatto di cultura si va verso l'ammobiliamento mentale, in fatto di logica si va verso la cibernetica. La macchina calcolatrice, infatti, diventa l'ideale d'un pensare da cui l'uomo può ben essere assente, come Cartesio — a questo riguardo padre veramente del logicismo moderno — aveva fatto della morale un capitolo delle scienze fisiche, collocandola all'ultimo posto, dopo la meccanica.

b) *Sociomorfismo quantitativo.* - La produzione in serie è un altro tratto delle tecnica industriale che trapassa nelle abitudini del vivere e informa i nostri rapporti sociali.

Le unità omogenee non s'abbattono contro la difficoltà di gusti aristocratici e acquirenti privilegiati: si distribuiscono senza invidia e senza competizione, entrano docilmente in una somma, si sottomettono al calcolo, si giustappongono numericamente le une alle altre, creando la potenza irresistibile delle masse d'urto e delle maggioranze elettorali. L'uniformità, garanzia di prontezza e precisione, scavalca perciò le differenze individuali e mal sopporta l'indugio in gradi intermedi di consociazione che ritardino, con la mediazione ingombrante della famiglia, della città, della nazione, l'interscambio umano e l'applicazione di una giustizia commutativa basata sul criterio dell'uguaglianza geometrica. Si elide il folklore per affrettare l'esecuzione dello standard umano e si tende ad erigere come campione il nuovo eroe della modernità: l'apolide.

Invero l'*unità* è categoria della coscienza, anzi è la coscienza stessa, che legittima la visione quantitativa e il computo algebrico sugli esseri. Ma più a fondo dell'unità sta nella coscienza, a connotarla personalmente, l'*unicità* e l'uni-

cità accende nell'essere la luce del vario, dell'imprevedibile, dell'incomparabile, qualitativamente contrassegnato. Non valgono il calcolo numerico e la media statistica nell'ordine della qualità.

Il singolo non può familiarizzare con un mondo di esseri che non l'accolgano congenialmente con la singolarità d'una grazia, con un cuore disposto alla predilezione, con una parola intima, riservata alle confidenze più delicate e gelose. La persona imprime il suo sigillo su tutto ciò che tocca e, come innalza il sensibile alla sua dignità col segno unico dell'arte, così esige che la società che le è propria rispecchi la sua fisionomia, creando le varie famiglie dello spirito in cui s'adempie la *singolarità del collettivo*. È dovere rompere la clausura gentilizia della famiglia e guarire la patria dall'egoismo aggressivo: non si possono elidere la famiglia e la patria senza disumanare il rapporto sociale.

Eseguito secondo la misura dell'utilità, il diverso divide gli uomini ovvero li congiunge nella legge banale della moneta, che è la legge del baratto. Eseguito secondo la legge della bellezza, il diverso congiunge gli uomini e li rende l'uno all'altro pregevoli, investendoli della dignità dell'impermutabile. Ove la tecnica della persona non prevalga sulla tecnica della macchina, l'apertura cosmopolitica presuppone gradi varii di concentrazione sociale che intensificano l'umano, preservandolo dalle squallide fantasie algebriche della pianificazione e del falansterio.

c) *Sociomorfismo spettacolare*. - La tecnica non è soltanto facile divulgazione di strumenti di lavoro e di merci: è anche facile divulgazione di idee, di sentimenti, di impressioni che, portate da onde invisibili, battono l'aria per ogni verso e assediano l'individuo, penetrando in lui come la luce entra nell'occhio e l'aria nei polmoni.

La propaganda, che è l'educazione nella forma frettolosa della tecnica, esercita i poteri critici del popolo predicando dall'altoparlante, dal giornale, dal cartellone murale, i suoi *slogans* che plasmano la così detta psicologia colettiva come un pastone inerte e malleabile.

Agli stimoli con cui la natura commuove ed educa nella lenta vicenda delle sue stagioni, alla parola cauta dell'uomo che convince l'uomo, proporzionandosi a lui secondo la legge del *καιρός*, già prescritta agli educatori dalla sapienza antica, si sostituiscono le meravigliose finzioni nelle quali l'umanità raffigura le sue passioni violente, i suoi vizi, le sue colpe e si esibisce indiscriminata all'avidità del vedere e dell'udire, attraverso il pronto veicolo dello schermo e dell'apparecchio domestico. Non vorrei essere conquistato dalla suggestione dello *slogan* nel leggere stamane sopra un quotidiano a larga diffusione nazionale: « La mentalità fumettistica porta a considerare i casi della vita come uno spettacolo e un'emozione puramente epidermica, e le colpe e i delitti come elementi di romanzi a puntate o quadri dissolventisi sopra uno schermo ». Ma valga la citazione a convincere che l'allarme non è suggerito da un moralismo retrivo, impigrito nell'acida conservazione del passato. Non ho nessun ritegno a ripetere ciò che, già scritto, mi fu imputato a colpa da malevola incomprensione: « bisogna salvare l'uomo moderno dall'attivismo moderno », quando l'attivismo moderno si riduca alla passività dell'impressione e il dinamismo si risolva nel correre col sopraffiato dietro al superficiale e all'effimero.

L'adulto, dopo la tensione quotidiana, cerca un'ora di sollievo, abbandonandosi alla iniziativa della successione filmica; ma per l'umanità fanciulla dell'era cinematografica l'abitudine al vedere, dove il vedere è esigente ed assorbente, riduce in quello stato d'inerzia spirituale che affretta il passaggio dall'attrattiva dell'imagine al fascino, e dal fascino all'allucinazione. L'allucinazione, infatti, è la visione non controllata dai poteri attivi dello spirito.

Alla sensibilità, attraverso la quale deve lavorare l'anima, si sostituisce la sensibilità che sostituisce il lavoro dell'anima. Il « fumettismo » non è che un sottoprodotto dell'ansia spettacolare, che rende le nostre scolaresche tarde, se non refrattarie, al riflettere, al concepire, perfino al parlare, ove la parola non sia colta, piuttosto che nello sforzo dell'espressione, nel dono neghittoso della rappresentazione. Più ancora che neghittoso nel riflettere, nel concepire, nell'esprimere, è reso incapace di reagire personalmente l'inesperto spettatore di mille vicende emozionali, distolto dall'osservazione di se stesso e rapito alla lenta maturazione di affetti provati dal brivido fugace degli affetti visti. Un'anestesia effettiva e morale è il frutto più amaro dell'estasi collettiva.

d) *Sociomorfismo strumentale*. - La macchina non è che un utensile complicato e l'utensile è ciò che non ha lo scopo

in se stesso, ma è pregiato per il suo servire ad altro. Entrando nel ciclo della produzione industriale, è facile che l'uomo si configuri alla stregua degli utensili, per quello che egli fa e per quello che egli è: per il suo fare, a cui non si riconosce mai la specie della dignità, intrinsecamente apprezzabile, per il suo essere, che entra funzionalmente nella grande macchina produttiva, consumandosi nel suo «servire a.... », nel suo « essere per qualche cosa d'altro ».

Il «funzionalismo» è appunto l'ultima parola di quel « pragmatismo » che in tal modo è denominato perchè ha assunto inizialmente il proposito di contestare al pensiero ogni pregio intrinseco, per farne un utensile a servizio di una situazione data e di un'impresa, qualunque si sia, da portare a compimento. La « banalità » del vivere consociato è vista da Heidegger nell'infinito rinvio della « cura » che è sempre fuori di sè e non concede mai all'esistenza di sorprendersi nella sua autenticità. Sarebbe questa una qualificazione esatta dell'ordine sociale, qualora la socializzazione non potesse avvenire altrimenti che secondo le condizioni poste del sociomorfismo strumentale.

Se anche la società fosse organizzata secondo le provvidenze della giustizia perfetta, in modo che dalla scuola tutti potessero passare speditamente nella società, pronta ad accoglierli nei suoi ingranaggi, ad utilizzare le loro attitudini e a rimunerarli, la scuola fornirebbe e la società accoglierebbe tuttavia degli infelici se la società non fosse organizzata altrimenti che come una grande comunità produttiva, intesa a sfruttare la natura per trarne beni di consumo, senza che nessun bene inconsumibile potesse essere offerto alle soddisfazioni che la natura profonda dell'uomo reclama. La miseria morale del *gagne-pain* non cambia segno quando passa dall'individuo alla collettività nè il *gagne-pain* è meno misero quando dalla sua unica mira al guadagno ritrae pane e ricchezza.

Per lo meno un mito, per quanto fatuo e artificiale, occorre a tenere in piedi l'uomo che, individuo o comunità gira nel circolo mortale del lavoro che serve al guadagno, del guadagno che serve al consumo, del consumo che serve a mantenere in vita per lavorare e consumare ancora. Scolasticamente e socialmente la mera produttività economica non produce la felicità umana. Occorre che l'uomo non sia impegnato unicamente nello strumentalismo dell'« a che ser-

ve » e sia portato ad ammirare ciò che non serve a nulla perchè vale per tutto se stesso e per il suo destino.

e) *Sociomorfismo coattivo.* - Le suddette condizioni del sociomorfismo si compendiano in quella, più coattiva di ogni altra, per cui l'istinto sociale pretende di chiudere l'uomo al suo livello.

Ciò che è un «fine in sè» non può « finire » nell'ordine consociato, se questo a sua volta non finisce dove incomincia, cioè nelle persona e non consente alla persona di aprirsi alla sua destinazione. Non solo «l'uomo sorpassa l'uomo», ma anche l'uomo sorpassa la società. Per meglio dire: l'uomo sorpassa la società degli uomini, per far società con Colui che garantisce la libertà spirituale dell'uomo e la sua dignità personale.

Storicamente e logicamente: le istituzioni civili hanno potuto conferire diplomi di nobiltà, distinzioni onorifiche, hanno potuto creare sistemi di privilegio, non hanno mai potuto conferire all'uomo la sua dignità d'uomo, nemmeno quando la riconoscevano e la tutelavano. Lo schiavo era stato liberato da una paternità divina molto tempo prima che gli istituti giuridici sancissero quant'era stato fondato in altra sede. Attraverso la sua storia l'uomo può aumentare la consapevolezza di sè, la sua cultura, gli agi del vivere e il dominio della natura: non può mai generare con le sue forze, o individuali o storicamente e socialmente coalizzate, quella singolarità spirituale che l'ordine empirico non contiene, perchè appartiene ad un ordine metafisico di cui l'uomo deve sentirsi partecipe per non isolarsi da sè e dai suoi simili.

La fraternità umana, insostituibile dall'interscambio commerciale, dalla solidarietà produttiva, dall'equilibrio giuridico degli interessi, non si regge altrimenti che passando attraverso quella paternità che investe d'un diritto d'infinita validità ogni singolo uomo, per quanto corrotto od abietto, ed esige perfino che attraverso le piaghe del lebbroso sia visto il volto di Dio.

Qui si delinea il problema: — Pur ammesso il valore della religione ai fini della liberazione spirituale dell'uomo, non è necessario constatare che una religione positiva, organizzata istituzionalmente e preformata ai singoli con un corpo di credenze tramandate, coinvolge i singoli in un

sociomorfismo, non diversamente qualificabile dall'altro di cui si sono descritti gli aspetti?

Occorre precisare che l'uomo non è atto puro, nè l'esercizio della libertà si riduce per l'uomo all'esplosione di atti contingenti e gratuiti, destinati ad elidersi reciprocamente nell'incongruenza d'uno spirito semplicemente disposto alla ribellione e all'eversione. La libertà nell'uomo va organizzata, come si organizza il sapere umano nella memoria e si organizza l'azione nell'attitudine. L'atto umano non può rimanere sempre allo stato incandescente: ha bisogno di consolidare i soi acquisti, saldandoli alla struttura del costume e della legge, per accendersi di volta in volta su questa base e rinnovarsi, sia pure affinando o rinnovando la base che sostiene il suo sforzo.

Le istituzioni sono la memoria dell'umanità. Ci sono credenze, istituzioni, tradizioni che otturano e credenze, istituzioni, tradizioni che aprono, come ci sono abitudini che deformano e abitudini che sorreggon la dirittura del carattere morale. Bisogna operare una discriminazione.

Sarà liberatrice una fede che impegna il singolo con tutte le sue risorse di mente e di cuore, ripudiando, essa stessa, un'accettazione fideistica e irrazionalistica. Sarà liberatrice una tradizione che preserva la persona nell'Assoluto e, col peso che la religione esercita su ogni cultura, impedisce che la persona si perda nei rapporti umani e la civiltà si consumi nel nirvanismo dell'astratto e dell'indefinito. È liberatrice un'istituzione che abbia gettato nella storia un fermento di rinnovazione incessante, proteggendo, contro ogni clausura politica, mille volte tentata da Michele Cerulario a Hitler, una sfera di trascendenza spirituale in cui si sono rifugiate le libertà umane. In questi casi, ciò che è preformato alla libertà del singolo ha la specie stessa della libertà. Questa preformazione salva dalla libertà formale che vorrebbe sempre disfare la trama dell'umano e di momento in momento riportare a zero gli individui e i popoli: libertà che, già collaudata in pratica e in teoria, è stata ben definita da J. P Sartre quando l'ha chiamata una maledizione.

* * *

Giunto occasionalmente in questo Convegno, troppo tardi per potermi inserire nella discussione che vi si è svolta, non ho potuto cogliere che la preoccupazione, insistente negli ultimi interlocutori, di risolvere il problema relativo al carattere positivo della scienza sociologica. Questa, impegnata nella pura descrizione del fatto sociale, nel suo sviluppo storico, manifesterebbe una lamentata carenza rispetto ad una normatività illuminante e operosa. Mi sia permesso di soggiungere una parola per entrare nel dibattito nei limiti di questo problema.

Non esiste una carenza valutativa della descrizione quando la descrizione è vera descrizione. Il *che* del fatto non può essere adeguatamente descritto senza essere connotato con un *quale*. La qualificazione entra necessariamente nella descrizione per il fatto che nessun fatto è quello che è quando si prescinda dal suo significato, cioè dalle sue risonanze negli altri fatti e dalla legge che lo congiunge ad un complesso. Tutte le fenomenologie, che attualmente invadono il campo della filosofia, quando vogliono restare in un campo puramente descrittivo, detto anche positivo, o sono manifestazioni di accidia mentale che impedisce di portare a termine la descrizione, o sono prove di scaltrezza con le quali si insinua una costruzione teoretica nascondendola sotto il manto della obbiettività irrefragabile.

Anch'io ho fatto della fenomenologia, ma senza accidia e senza scaltrezza, perchè ho apertamente completata la descrizione, qualificando il fatto descritto. Ho descritto, sia pure in estrema sintesi, da una parte le condizioni del sociomorfismo, dall'altra quelle della società personalizzata e personalizzante. Questa s'è qualificata come la specie *umana* della società, l'altra come la specie infraumana della società: la specie del conglomerato fisico e dell'aggruppamento bestiale.

Chi ha interesse ad agire non ha che da scegliere, a seconda che nel suo intento è di promuovere il costituirsi e il perfezionarsi di una società umana o di una società infraumana. La legge del fatto è anche norma all'azione.

SOCIOLOGIA DELLA CONOSCENZA

Sociologia della conoscenza e politica della cultura

di
RENATO TREVES

IN questi ultimi tempi, nel campo specifico degli studi sociologici, si è dimostrato un vivo interesse per quell'indirizzo che comunemente viene indicato col nome di « sociologia della conoscenza ». Analogamente, nel campo delle indagini e delle discussioni sul problema dei rapporti fra la politica e la cultura, si è dimostrato un vivo interesse per quell'indirizzo che recentemente è stato designato con la formula « politica della cultura ». In questa mia relazione, mi propongo di determinare quali sono gli stretti legami che, secondo me, debbono unire reciprocamente quell'indirizzo sociologico a quest'indirizzo politico; più precisamente, mi propongo di spiegare come la sociologia della conoscenza possa costituire uno strumento indispensabile per la realizzazione della politica della cultura e come, a sua volta, la politica della cultura possa costituire un punto di riferimento sicuro per determinare quali debbono essere esattamente i compiti e i limiti della sociologia della conoscenza.

Non è questo evidentemente il luogo di indugiarsi ad analizzare in modo dettagliato in che cosa consistano la sociologia della conoscenza e la politica della cultura. Poche indicazioni sono sufficienti. La sociologia della conoscenza è definita di solito come quel particolare indirizzo degli studi sociologici che si pone lo scopo di analizzare e di determinare i rapporti che intercorrono fra i fatti della realtà sociale, da un lato, e le conoscenze, le idee, in genere i prodotti mentali dell'uomo, dall'altro. La politica della cultura è caratterizzata per lo più come quel particolare indirizzo politico che si rivolge all'uomo di cultura per renderlo cosciente del fatto che egli, nel compiere scrupolosamente il proprio lavoro, nel ricercare la verità e nel proclamare con sincerità e indipendenza i risultati delle proprie ricerche esercita una funzione

che è utile anzi necessaria per la società e che è quindi già, in ampio senso, politica. Nei casi in cui il lavoro dell'uomo di cultura viene a trovarsi minacciato ed impedito ed in cui la libera ricerca viene ad essere ostacolata da forze che impongono dogmaticamente determinate verità e che non ammettono la critica e la discussione, la politica della cultura rende inoltre cosciente l'uomo di cultura dell'esigenza di svolgere un'opera più specificamente politica. Essa gli rivela cioè la necessità di combattere con tutti i mezzi che gli sono propri contro lo spirito dogmatico per il rafforzamento dello spirito critico e per la difesa delle istituzioni strategiche della libertà che costituiscono le condizioni indispensabili per la esistenza e lo sviluppo della cultura stessa.

Per rendersi conto dell'aiuto che la sociologia della conoscenza può offrire alla pratica realizzazione della politica della cultura non bisogna pensare tanto ai periodi di libertà, in cui questa politica si limita a render cosciente l'uomo di cultura dell'utilità e quindi anche del valore in certo senso politico del proprio lavoro, ma bisogna pensare specialmente ai periodi in cui il potere statale, le organizzazioni religiose e in genere le forze sociali e politiche ostacolano o impediscono lo sviluppo della libera ricerca obbligando gli uomini di cultura ad accettare e a propagare determinate « verità ». In questi periodi in cui la libertà individuale viene limitata, o addirittura soppressa, il male che si manifesta nel modo più grave e preoccupante è, secondo me, quello della mancanza di corrispondenza o meglio di coincidenza fra il pensiero e la sua espressione. Sentendosi costretto ad accettare e a proclamare certe determinate « verità », l'uomo di cultura in questi periodi finisce cioè di esprimere delle idee e di assumere degli atteggiamenti che non corrispondono più al proprio pensiero, oppure, per evitare il pericolo della menzogna, finisce di incorrere in un pericolo opposto, ma pure assai grave, cioè nel pericolo del silenzio e dell'inerzia morale che è l'inevitabile conseguenza del proposito di non far più corrispondere una espressione al proprio pensiero. Evidentemente, la politica della cultura, che richiede il rigore e l'onestà della ricerca e che esige la libertà di proclamarne i risultati, non può non insorgere contro questa mancanza di corrispondenza tra il pensiero e l'espressione e non può non combattere duramente per evitare i due opposti pericoli della menzogna e del silenzio. Ma per realizzare questo suo programma, per condurre fino in fondo questo combatti-

mento, la politica della cultura, a mio parere, non può valersi di armi più adatte di quelle che può offrirle la sociologia della conoscenza. Questa sociologia rivela infatti tutta la sua utilità proprio negli stessi periodi in cui la politica della cultura si sente più fortemente chiamata ad entrare in azione, cioè nei periodi in cui, per la mancanza di corrispondenza fra il pensiero e la sua espressione, viene a formarsi un clima di silenzio e di menzogna, di incomprensione e di diffidenza. In questi periodi, come osserva il Merton, non ci si chiede più se il contenuto di certe dottrine o di certe asserzioni sia o non sia valido ed accettabile, ma ci si chiede invece e soltanto quali siano i fattori della realtà sociale che hanno potuto dar luogo alla espressione di quelle dottrine o di quelle asserzioni, e la sociologia della conoscenza, avendo il compito specifico di rispondere a quest'ultima domanda, non può non divenire uno strumento di massima utilità per la realizzazione della politica della cultura. Svelando i miti, spiegando le ragioni profonde che producono le ideologie, determinando il significato reale degli atteggiamenti e dei comportamenti, questa sociologia non può cioè non contribuire efficacemente al ristabilimento delle condizioni indispensabili perchè il pensiero torni a coincidere con la sua espressione, perchè risorga nuovamente la fiducia e la comprensione reciproca fra gli uomini e perchè la libera ricerca, e in genere tutta la vita culturale, possano riprendere il loro corso e svilupparsi secondo i principi affermati e le esigenze sentite dalla politica della cultura.

Se, come ora si è visto, la sociologia della conoscenza può costituire uno strumento estremamente utile per la realizzazione della politica della cultura, la politica della cultura può costituire, a sua volta, come si è detto in principio, il punto di riferimento più sicuro per determinare quali sono i compiti e i limiti precisi della sociologia della conoscenza.

Per rendersi conto di questa funzione che può svolgere la politica della cultura nei confronti della sociologia della conoscenza, bisogna pensare soprattutto alle tentazioni da cui può essere attratto il cultore di questo particolare indirizzo sociologico. Sebbene, come vedemmo, l'oggetto del suo lavoro sia solamente quello di ricercare e di determinare i rapporti che uniscono i fatti sociali con le conoscenze, le idee e, in genere, i prodotti mentali dell'uomo, e sebbene lo scopo ultimo dell'opera sua, a mio giudizio, debba essere solamente quello di dimostrare la soggettività, la relatività e

la provvisorietà di tutti quei prodotti mentali respingendo ogni loro pretesa di oggettività e di assolutezza, è naturale che il sociologo della cultura, quando vuol dare un ampio svolgimento al proprio lavoro e specialmente quando vuol orientare le proprie ricerche nel campo della politica, non accetti la ristrettezza dei limiti ora indicati e ceda alla tentazione di superarli, non si rassegni ad un lavoro che può sembrare meramente critico e negativo e ceda alla tentazione di agire anche in senso positivo e costruttivo. Ma nel cedere a queste tentazioni e nel cercare di indicare la dottrina più rispondente ad una determinata situazione sociale o di scoprire la via più adatta a risolvere un determinato problema, il sociologo della conoscenza, anche senza dimenticarsi della relatività, della soggettività e della provvisorietà delle proprie asserzioni, molte volte, quasi senza avvedersene, finisce di proclamare con un tono che è sostanzialmente dogmatico quello che si deve o non si deve fare in una determinata situazione o in un determinato caso, e con ciò, a mio giudizio, finisce di non esercitare più la funzione propria del politico della cultura e di esercitare invece quella che può essere considerata propria del politico della politica. Karl Mannheim, uno dei sociologi della conoscenza che ha concentrato maggiormente la sua attenzione sui problemi teorici della politica e che con maggior impegno si è dedicato a scoprire i fondamenti sociologici e psicologici delle diverse ideologie per denunciare il loro carattere relativo, soggettivo e contingente, per esempio, non è riuscito a resistere del tutto alle tentazioni su indicate. Secondo me, egli è entrato nel campo della politica dei politici quando ha affermato che il compito del sociologo della conoscenza deve essere specialmente quello di raggiungere una visione oggettiva e comprensiva delle ideologie politiche che si trovano in conflitto in un'epoca determinata allo scopo di indicare quali sono gli orientamenti che debbono essere praticamente seguiti. Se il Mannheim, e in genere i sociologi della conoscenza che si occupano di problemi politici, avessero sempre tenuto presente come punto di riferimento gli insegnamenti della politica della cultura, essi forse avrebbero potuto facilmente evitare queste deviazioni in un campo estraneo alla loro disciplina. Essi avrebbero potuto rendersi esatto conto del fatto che, ricercando con scrupolo e con rigore i legami che uniscono le ideologie politiche ai fatti sociali e proclamando con perfetta libertà e indipendenza di spirito i risultati delle loro indagini, svolgono sempre un'attività positiva e costruttiva, utile alla società e quindi in certo senso politica e avrebbero potuto anche più facilmente resistere alle tentazioni che in ogni circostanza li spingono ad uscire dal proprio campo e a fare, in una sede non pertinente, quella che abbiamo chiamato la politica dei politici.

Si è spesso osservato che la sociologia della conoscenza, sebbene abbia una breve storia che abbraccia soltanto quest'ultimo mezzo secolo, ha però una lunga preistoria che si può far risalire fino all'epoca in cui, per la prima volta, si pose in dubbio l'autenticità dell'ispirazione di un profeta e che si può far giungere fino a Marx e anche oltre Marx. Molti di coloro che hanno studiato questa preistoria hanno fissato la loro attenzione sugli ideologi del settecento francese (Destut de Tracy, Helvetius, Holbach) e, malgrado il differente orientamento filosofico, hanno ravvisato in essi gli autentici precursori della sociologia della conoscenza rilevando come abbiano cercato essenzialmente di spiegare il modo con cui le idee sorgono dall'esperienza sensibile e dall'intricato complesso delle relazioni reciproche degli uomini nella vita sociale. A me pare che quando si parla degli ideologi in questo senso, cioè come precursori della moderna sociologia della conoscenza, sarebbe opportuno di rilevare anche e soprattutto il fatto che, nello studiare i rapporti che collegano le idee con i diversi fattori della realtà individuale e sociale, essi hanno avuto la coscienza di compiere un'autentica politica della cultura. Gli ideologi, infatti, come è noto, non soltanto hanno cercato di eliminare i pregiudizi che occultano l'ordine razionale della convivenza e di smascherare le ideologie che nascondono gli interessi particolari e le brame di potere, ma si sono anche resi conto dell'importanza politica e sociale dell'opera loro. Così, in momenti particolarmente difficili, essi hanno potuto coraggiosamente difendere la libertà di pensiero e di coscienza e, in generale, tutti i principi proclamati dalla Rivoluzione Francese e hanno potuto parimenti resistere alle sdegnose ingiurie e alle aspre persecuzioni del regime napoleonico il quale, quanto più inclinava verso le tendenze autoritarie, dispotiche e imperialiste, tanto più procedeva a sopprimere quelle libertà e a rinnegare quei principi.

SOCIOLOGIA ED ESTETICA

Istanze sociologiche nelle dottrine estetiche contemporanee

di

GUIDO MORPURGO-TAGLIABUE

NIENTE sembra più semplice e spontaneo di un'equazione di questo genere:

Società : arte = sociologia : estetica

Ossia: i rapporti assai complessi che intercorrono tra l'organismo sociale e la produzione artistica costituiscono la problematica sociologia operante nelle dottrine estetiche. In altre parole: l'istanza sociologica del filosofo dell'arte si fa viva come esigenza di rispondere a una simile problematica mercè la formulazione di sistemi di costanti estetico-sociali.

Viceversa le cose non vanno esattamente così. A complicarle interviene la duplicità intrinseca di ogni dottrina dell'arte (1): duplicità che permette spostamenti e capovolgimenti e imprevedibili trasformazioni di significati. La storia dell'estetica è, per gran parte, una cronaca di queste complicazioni. Nel caso nostro, a una sociologia che riflette lo stato della società e a una estetica che riflette l'arte, non di rado, si sovrappone e si sostituisce un'equazione inversa: una sociologia che riflette una concezione estetica, e una socialità che riflette una concezione dell'arte. In questo caso accade che anche la natura dei rapporti si trasformi, e che da sperimentale e tendenzialmente deterministica si faccia aprioristica e teleologica.

Per semplificare, ricorriamo a un esempio. Scegliamo un episodio di attualità, capace di offrirci uno scorcio dell'estetica contemporanea sotto il profilo sociologico, e di illustrarcene la deviazione sopra denunciata.

---

(1) Non posso, per lo sviluppo di questi concetti, che rimandare a qualche precedente pubblicazione. Cfr. *Il concetto dello stile*, Parte II, III, 1951, ed. Bocca; *Estetica*, Acme, Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Milano, vol. IV, f. 3, 1951.

Due forme di determinismo ha conosciuto il secondo Ottocento. Quella positivistica, uscita dalla tradizione del materialismo classico settecentesco, e quella marxista, prodotta dal rovesciamento dell'idealismo in materialismo storico. Nel campo nostro, la prima si raccomanda con la celebre teoria del Taine: l'arte condizionata dal *milieu* (etnico, geografico, storico). La seconda, virtualmente, il pensiero di C. Marx. Virtualmente, perchè Marx non si occupò mai dell'arte, se non per qualche fuggevole apprezzamento. Tuttavia dai suoi postulati sono state tratte talune vedute non prive di interesse.

Per « determinismo » marxista, va intesa la nota teoria della dipendenza delle *idee* dalla *praxis*, del mondo speculativo dal mondo economico, degli sviluppi culturali (ideologie) dalla situazione sociale. Per quanto ci si voglia affaticare intorno a qualche passo delle *Glosse* o dell'*Ideologia tedesca*, non c'è una sola pagina nella quale Marx abbia smentito la sua veduta di un condizionamento unilaterale e irreversibile della sovrastruttura dalla struttura (non compromesso nemmeno dalla cosidetta « azione reciproca », o effetto di ritorno della ideologia sulla praxis).

Ciò non ostante, oggi non c'è più un solo marxista che interpreti Marx a questa maniera: verrebbe considerato un deviazionista alla Bucharin, o nel migliore dei casi, un ritardatario alla Plechanov. Perciò è ormai uso dimostrare che simili tesi Marx non le ha mai sostenute. A noi viceversa esse sembrano molto intelligenti e attuali, capaci di illuminare non pochi aspetti della natura dell'arte e della sua storia.

Non c'è dubbio che un'arte è legata alla psicologia di una società, e questa alla sua struttura economica. Fin qui basta il buon senso. Ma c'è di più. Sommariamente, si può stabilire una specie di « deduzione trascendentale » delle forme artistiche nella storia (non mi pronunzio sulla preistoria) da corrispondenti situazioni di privilegio economico-sociale.

L'istanza sociologica in questo modo diviene inerente alla stessa indagine stilistica. E infatti lo studioso che prende in esame l'opera d'arte dal punto di vista stilistico, non può perder d'occhio la fruizione del pubblico. Ogni opera stilisticamente qualificata (senza di che non è arte) è valida rispetto a un gusto, ed è intelligibile soltanto secondo certe « convenzioni » che costituiscono un costume. Fuori di queste, l'opera non ha significato. Prova ne sia che appena quel gusto ci diventa estraneo, l'intelligibilità dell'opera d'arte

subisce un eclissi. Sono note le fortune di Omero, di Dante, di Shakespeare. Perciò, per es., ai nostri giorni il crescente culto dell'arte elisabettiana ha condotto a uno studio minuzioso (e forse anche minuscolo) delle *conventions* e dei *patterne* di quel teatro, i quali si spiegano soltanto con i caratteri di quello specifico pubblico socialmente privilegiato (ossia di quella classe, e delle classi clienti alla sue falde). Non per nulla il teatro fu sempre finanziato dagli ottimati. E nemmeno la musa dialettale smentisce la regola: quando a Milano la « sciura marchesa » smise di parlare il dialetto, non nacque più un Porta, e si cessò persino di leggerlo.

Il rigore stilistico, senza del quale non vi è opera d'arte, è la risposta a una richiesta rigorosa del gusto. Questo si precisa in un sistema di consuetudini e di convenzioni, severe nella loro restrittività del pari che nella loro tolleranza (che è poi insofferenza di altre restrizioni). L'opera d'arte costituisce una soddisfazione offerta a una certa classe selezionata e privilegiata. E va da sè che talvolta (o sempre) può trattarsi di una soddisfazione imposta autorevolmente dall'autore, il quale sollecita con prepotenza una troppo pigra richiesta (ma ciò accade anche nei più elementari scambi di mercato). Togliete quel pubblico privilegiato, con le sue puntigliose consuetudini e i suoi pregiudizi, sostituitelo con un pubblico uniforme e amorfo, non selezionato, e verranno meno le condizioni stilistiche indispensabili al sorgere di Racine o di Molière. Mancherà quel livello e quella concentrazione stilistica che fanno l'arte. Non già perchè una società imponga uno stile. In questo senso l'arte è antidemocratica. (Niente di strano che Platone esigesse « una aristocrazia, in fatto di musica » (*Leggi*, 701): l'errore stava nell'intenderla in senso misoneista.

La conseguenza è grave. L'arte sembra legata alle peggiori maledizioni sociali: privilegio, sfruttamento, alienazione, etc. Con lo scomparire di classi fisionomicamente precise e distinte, scomparirà l'arte. Rimarrà il sottoprodotto artistico (la canzonetta, lo spettacolo, l'oleografia) o il prodotto artificiale (la poesia ermetica, il teatro surrealista, il cubismo, la musica dodecafonica). L'arte, come la moda, il costume, etc. nasce per gruppi egoisticamente organizzati. Rompete quell'egoismo, non avremo distrutto l'arte? (In pratica la questione si porrà ogni volta per certe arti; e va

tenuto presente che intere grandi civiltà sono vissute senza veder fiorire certe arti).

Queste conseguenze alquanto catastrofiche, spiegano perchè oggi troviamo ripudiato il rapporto deterministico società-arte. Esso inoltre sembra presentare un punto debole, premendo sul quale sia facile smentirlo. L'arte greca e rinascimentale, etc., si dice, non rimane valida per noi tutti anche dopo la scomparsa di quella società? Marx stesso si era proposto il quesito. «La difficoltà non è nell'intendere come l'arte e l'epos dei Greci siano legati a certe forme di sviluppo sociale; la difficoltà sta nell'intendere come quell'arte e quell'epos procurino ancora a noi un piacere artistico, e sotto un certo rispetto valgano come norma e modello inarrivabili ». (Intr. alla *Critica della Ec. Pol.*, 1857).

È una frase che potrebbe essere di Winckelmann (ma una traccia di neoclassicismo è rimasta in tutto l'Ottocento tedesco). Se non che la risposta a tale quesito è facile. Non era un quesito tale da costringere Marx a smentire il suo storicismo. La validità dell'arte, diremo, non decade, ma si conserva, come non decade la validità (o universalità) di tutte le altre sovrastrutture: costituisce anzi il modo di eternarsi delle strutture.

I marxisti recenti (p. es. il Lefebvre) (2) viceversa sono ricorsi a un macchinoso procedimento hegeliano. L'arte è liberatrice. Non va confusa con l'ideologia, non riflette una condizione di privilegio, non riflette un anchilosarsi della piena e generosa umanità; anzi esprime la lotta contro questa alienazione. È « coscienza », visione delle limitazioni nella totalità, e come tale superamento della *Entfremdung*. E nessuno di noi, credo, dubita che l'arte sia un continuo superamento della alienazione umana. Sappiamo che l'arte è liberatrice. Nessuno la ritiene schiava del suo condizionamento sociale. Ma ciò va detto anche della filosofia, e della religione, e non escludiamo la scienza. In tal modo però il marxismo conclude nel riconoscimento dello Spirito Assoluto hegeliano.

Se invece si restringe quella prerogativa all'arte, l'inconveniente è anche maggiore. Qualora l'arte assuma, sopra le altre sovrastrutture, il privilegio esclusivo della non-alienazione, di riflesso ogni superamento della alienazione assumerà i caratteri dell'arte. E difatti ciò accade. È in questa occasione che si insinua quella duplicità del concetto dell'arte che abbiamo detto. Quale infatti sarà il carattere artistico che estenderemo alla esperienza « non alienata »?

Da secoli si è venuto confondendo *arte* e *bello* (e certo per una fatalità non senza motivo) (3). L'equivoco della interpretazione marxistica citata consiste appunto nel prendere per superamento dell'alienazione non l'arte, ma quel che dell'arte è l'essenza estetica, il principio di bellezza. Se ciò è vero, la cosa non è di poca conseguenza dal punto di vista sociologico. Sarà da vedere infatti, allorchè una considerazione artistica si sostituisce con una considerazione *estetica*, se del pari un interesse « sociologico » non venga sostituito con un interesse « metafisico sociale ».

Circa il primo punto, una conferma di questo fatto: che l'interpretare l'arte come non alienazione o esperienza totale o integrità umana, significa interpretarla non già artisticamente ma « esteticamente » (ossia sottoporla al criterio del « bello »), ci è offerta da una curiosa coincidenza con altre dottrine recenti. Si abbiano presenti le dottrine democratiche anglosassoni, non certo marxiste, ma vagamente estetizzanti e utopiste, di lontano fonte ruskiniana, di W. Morris, Santayana, Whitehead, J. Dewey, H. Read (quest'ultimo, punto di incontro col mondo marxista) (4). Anche per costoro l'arte è anti-alienazione; il loro modulo dell'arte è la coincidenza del fare e del fruire, del mezzo e del fine, della parte e del tutto, lo sforzo armonioso, il processo che giunge a compimento..., formule che in realtà non servono per l'arte, ma che definiscono, in modo moderno il Bello, e lo definiscono come Bello - Bene.

Se infatti si va più in fondo alla cosa, è facile constatare che l'ideale dei nostri contemporanei è proprio la coincidenza di un principio *estetico* (di unità formale) con un mito *sociologico* (la vita non alienata). Tutti gli attributi del « bello »: la compiutezza, la non estrinsecità utilitaria, l'armonia, la

(2) *Introduction à l'Esthetique*, in « Arts de France », 19-24, 1948. Non possiamo qui entrare nell'affinità di questa veduta con il pensiero di Gramsci, di Lukaks, di Goldmann, etc.

(3) Si veda in proposito: G. M. T. *Dai romantici a noi*, ed. Marzorati, 1953; e la memoria: *L'essenza estetica e l'odierna filosofia dell'arte*. Atti del XVI Congr. Naz. di filosofia. Bologna, 1953.

(4) V. W. Morris, *Letture sul socialismo*, (1884); Santayana, *Reason in art*, (1905); Whithead, *Science and the Modern World*, (1925); J. Dewey, *Arts as experience*, (1934); H. Read, *Art and Society*, (1945).

totalità, etc., sono attributi del Bene, inteso come felicità sociale.

La cosa non deve stupire, perchè non si tratta di un fenomeno recente. Il concetto ontologico del bello, o perfezione, è ben noto che ha avuto fin dalle origini una delle sue prime applicazioni proprio in sede sociologico-politica, con Platone; e certo questa applicazione non è stata estranea al suo precisarsi e perfezionarsi. Nello stesso tempo nacque anche la prima concezione speculativa dell'arte: sulla base di un confronto con quel principio del bello improntato a un ideale sociale. Giustificare l'arte, per Platone (v. *Le leggi,* L. II, III, VII), significava misurarla con il principio del bello, e proprio in base a questo giudicarla come adeguata o no alla vita sociale. Dopo di allora è accaduto numerose volte che si credette di allontanarsi da Platone e di redimere l'arte dalla sua condanna, e non si fece che adottare il suo criterio di tolleranza: la riduzione dell'arte al bello (che è Vero e Bene).

Ecco perchè l'equazione, arte : società = estetica : sociologia, come abbiamo detto in principio, non torna. L'istanza sociologica delle dottrine dell'arte non si esaurisce nella istanza di riconoscere i rapporti (deterministici o meno) tra società e arte. Vi è una istanza ben più prepotente, nelle dottrine contemporanee: quella che interpreta l'arte secondo un principio estetico, sociologicamente valido, e poi fa dell'arte il modello dell'intera esperienza, il modello della ottima vita sociale. L'arte come *non-alienazione* dei marxisti, o l'arte come *fulfilment* degli anglosassoni, sono la ricerca del bello-bene nella vita, ossia nell'uomo in società.

Abbiamo così individuato due istanze sociologiche. Sono entrambe legittime?

Non è necessario indicare le possibilità di sviluppo della prima, ridotta qui (per icasticità) alla ricerca di un determinismo tra società e arte. Essa può promuovere l'approfondimento dei rapporti tra emozioni e immagini, e tra immagine e stile e tra stile e pubblico, e pubblico e società: può promuovere l'approfondimento dei rapporti tra società e arte e tra arte e cultura (la quale costituisce un sistema di schemi d'azione della società). Il suo carattere legittimo non ci sembra contestabile.

Più pericolosa la seconda. Le recenti teoriche dell'arte infatti contengono un'istanza sociologica che ha di singolare questo: di essere ricavata dai loro stessi principi estetici (e non artistici). Ciò non stupisce, come abbiamo detto,

perchè quei principi estetici sono in fondo sociologici: di ordine, di proporzione, di armonia, di convenienza, di compiutezza, di soddisfazione: ossia di felicità. Sociologici in senso utopistico e arcadico (5).

Ricordiamoci la frase citata sopra di C. Marx. Non conteneva il passaggio da un *come* a un *perchè?* da Anassagora a Socrate? da un determinismo a una teleologia? - Allo stesso modo i marxisti sono passati da un ordine di *constatazione* empirica a un ordine di *spiegazione* metafisico-sociale. E non ci sembra questo l'insegnamento migliore di Marx.

— Perchè l'incanto eterno dell'arte greca?

Si risponda richiamandosi a uno stato di « non alienazione », oppure a un principio di « compimento » umano, — si tratta sempre del rimando a un'esperienza *bella,* a una condizione *estetica* della vita, a un lavoro felice; una risposta, della quale non va ignorato l'interesse sociologico, ma in senso metafisico-sociale.

(5) Per il pericolo di un uso « estetistico » di tali principi, vedi: *L'essenza estetica etc.,* citata.

Apertura sociale dei linguaggi ermetici

di

ARMANDO VEDALDI

NEI primi decenni del secolo era in voga un gioco. Cinque o sei persone si riunivano intorno alla tavola, e su una listarella di carta ognuno annotava un soggetto; piegava e passava al vicino di destra, che aggiungeva un predicato, ignorando il soggetto; e così via. Ne venivano fuori discorsi sul tipo di quello che ha dato il nome al gioco caro ai circoli surrealisti parigini: « il cadavere squisito berrà il vino nuovo ». — Dice Paul Eluard: « Quante sere passate con amore a cercare tutto un popolo di cadaveri squisiti! » — Di tali serate sono frutto, sicuramente, anche questi altri discorsi: « L'ostrica del Sénégal mangerà il pane tricolore »; « La gravidanza in carta assorbente fila una conocchia rossa vicino a un rinnegato lucido come un feretro »; « Schiacciare due pavimenti con la stessa mosca ».

Il gioco è gioco, s'intende; ma nell'estetica surrealista il gioco assume un compito di primo piano, perchè rappresenta una specie di assoluta *gratuità* logica (della logica in senso tradizionale. I surrealisti, si potrebbero definire i Lacfadio della logica). Dichiara infatti l'Artaud: « Idee, logica, Verità (con la V majuscola) noi diamo tutto al nulla della morte ». E tutto può essere così rinnegato, perchè il surrealismo si proclama — secondo quanto si legge in un manifesto-programma « alla portata di tutti gli inconsci ». — Freud ha dunque esercitato la sua sottile suggestione sui circoli surrealisti parigini; e del resto, André Breton non lo nasconde. La letteratura surrealista può infatti definirsi la letteratura dell'inconscio, e il fascino poetico della composizione dovrebbe appunto sorgere da quella specie di densa nubolosità che agglomera, e scompone, in un impasto spettrale, ma lucido, immagini prive di senso per chi si trovi in uno stato di coscienza così detto normale. « Fatevi portare

qualcosa da scrivere — suggerisce Breton, — dopo esservi messi nel luogo più favorevole alla concentrazione del vostro spirito su se stesso. Mettetevi nello stato più passivo e più ricettivo di cui siete capaci. Lasciate da parte il vostro genio, i vosti talenti e quelli degli altri.... Scrivete in fretta senza un soggetto concepibile prima, abbastanza in fretta da non reprimere e da non essere tentati di rileggere. La prima frase verrà da sola.... ». — Dunque, messi da parte il genio, i talenti, ecc., cioè — supponiamo che il testo significhi, dal momento che non vi si fa uso di espressioni tecniche, — le « attività ordinatrici », si rilasci la coscienza, se ne smaglino deliberatamente i tessuti e si lascino liberamente zampillare i moti dell'inconscio. Si tratta, secondo il Breton, di « automatismo psichico puro, attraverso il quale ci si propone di esprimere, sia verbalmente, sia per iscritto, sia in qualunque altro modo, il funzionamento del pensiero. *Dettato del pensiero, con assenza assoluta di qualsiasi controllo della ragione,* al di fuori di qualsiasi preoccupazione estetica e morale » (corsivo nostro). — Portato all'esasperazione e, in un certo senso, meccanizzato, questo automatismo psichico è sfociato nel gioco surrealistico.

Si dirà che il surrealismo è questione di costume, o malcostume; non di filosofia o di logica; ma il fenomeno presenta un carattere affatto particolare, quando si consideri che la dissoluzione della logica tradizionale che esso esprime non è appannaggio soltanto suo.

Si pensi alla schizofrenia.

E l'accostamento, si badi, non vuol essere ironico, nè, tanto meno, offensivo, e nemmeno vuol ribadire certi tristi motivi, cari al positivismo ingenuo ed acritico dell'ottocento. Qui si tenta di analizzare, il più attentamente possibile, due tipiche manifestazioni del mondo contemporaneo. Il quale mondo, è irrevocabilmente *uno;* ma le energie che lo muovono e lo costituiscono possono inclinare, a seconda dei casi, in questa o in quella direzione, senza perciò vanificare la unità che ci consente di cogliere elementi di contatto tra fenomeni apparentemente discosti. D'altronde, gli stessi surrealisti autorizzano l'accostamento, autoproclamandosi simulatori di demenze, afflitti da mania acuta, da paralisi generale, da demenza precoce, da paranoia ecc.

(1) SECHEHAYEM A., *Le journal d'une schizophrène,* Paris, 1950, p. VI.

Che cosa sia la schizofrenia, la scienza, a quanto ci consta, non ha sinora stabilito con esattezza, benchè si ammetta concordemente che una buona metà dei ricoverati negli ospedali psichiatrici siano schizofrenici.

A quanto consta, lo schizofrenico si comporta come un demente, ma *non è un* demente; non utilizza le funzioni psichiche elementari, ma *non presenta* alterazioni della coscienza. In genere, può dirsi che sia *sempre lucido*, e che ciò nonostante dimostri un'assoluta incapacità di utilizzare il patrimonio mentale. Secondo un'espresione felice, si tratta di una « *lucidité impersonolle* », prodotta, come dice lo stesso termine, da una dissociazione sussistente fra pensiero ed azione, tra stimolo e reazione, e determinante un totale sconvolgimento della mente. Nonostante questo sconvolgimento, le stolidità espresse verbalmente e per iscritto da uno schizofrenico sono sempre strutturate in un discorso il cui andamento, dal punto di vista tecnico (e cioè grammaticale e sintattico) è ineccepibile.

Un psichiatra ci ha fornito i seguenti esempi (e numerosi altri si potranno trovare in un qualsiasi manuale di psichiatria):

A — Alla domanda: « Perchè siete stato condotto qui? », il paziente risponde: « Ciò dipende dai pavimenti; se si osserva bene, vi è dentro del mastice da finestre. Poichè ognuno che si trovi al mondo deve legittimarsi come cittadino onorario, e se non potrà, cadrà con la testa in avanti ».

B — Un paziente, che il medico giudica « colto e intelligente », annota in un proprio diario: « Occorrerebbe più speditezza in tutto il dramma dal 26 dicembre in là e dal 26 dicembre 1936 in qua, con autentica contemplazione di lettere, prove prima, riprove, anemoni, incensi, espressioni immancabili di cloruro di potassio; ma da ultimo, sino ad oggi, come ieri, di cloruro di sodio ».

Questi documenti ed un'attenta lettura del citato *Journal* ci hanno convinto che alla radice del dissesto sta una rivoluzione della nozione di spazio.

La giovane Renée, che nel *Journal* espone le fasi salienti del dissesto, a guarigione avvenuta, rivela che il dissesto si è anzitutto palesato con un « sentimento d'irrealtà ». — La paziente mostra di smarrirsi in tutte le attività che esigono calcolo e misurabilità; non riesce « ad imparare il solfeggio, nè a battere il tempo, nè a seguire un ritmo », perde « il senso della prospettiva », per cui, a poco a poco, il mondo

le si viene profilando dinanzi come dissestato e corrotto; tale, da procurarle un senso di profonda « angoscia » (*angoisse*). « Una pianura immensa, senza limiti, dall'orizzonte infinito.... ero perduta in questo spazio senza confini ». E in questo spazio, le cose sono collocate come « *maquettes de décor*, posate qua e là come cubi geometrici », e gli oggetti, le persone le si presentano come « aritificiali, staccati gli uni dagli altri, senza vita, irreali »; e i volti stessi delle persone si squadernano nelle parti componenti. « Percepivo tutte le parti del viso *separate* le une dalle altre, *indipendenti*.... Può darsi che a causa di questa *indipendenza* delle *parti*.... » (corsivo nostro).

A questo processo di corruzione dello spazio intuitivo (tridimensionale) fa riscontro un parallelo processo di corruzione logico-linguistica. La paziente introduce nei propri discorsi espressioni affatto prive di nessi logici col resto del contesto. Ad esempio: « E andiamo a vedere », « Sì, signorina », « Battaglia di Trafalgar ».

All'aggravarsi del processo di corruzione spaziale si accompagna un eguale aggravamento della corruzione logico-linguistica. — La paziente racconta: « Disegnavo come un fanciullo. Al tempo stesso non riuscivo ad orientarmi nello spazio; mi smarrivo facilmente. Nonostante le spiegazioni, non riuscivo a comprendere i quattro punti cardinali. Per conto mio, li concepivo in questo modo: mi ponevo dinanzi una carta geografica imaginaria e mi dicevo: di fronte a me c'è il nord, dietro il sud, sulla destra l'est, sulla sinistra l'ovest. Ma se voltavo le spalle al paesaggio che avevo studiato nello spazio, e mi proponevo di orientarvi quello che ora vedevo, dicevo le stesse cose di prima: di fronte il nord, di dietro il sud ecc. Non mi preoccupavo affatto del sole, nè di alcun altro punto di riferimento. Ponevo i punti cardinali unicamente *d'aprés moi*: io ero al centro, e secondo lo schema appreso a scuola.... Non mi passava lontanamente per la testa che c'è una certa differenza tra una carta geografica, che è sempre la stessa, e una realtà che cangia ad ogni istante » — A tale accentuata corruzione della nozione di spazio (intuitivo tridimensionale) corrisponde una corruzione logico-linguistica. Per esempio: la paziente grida: « Battaglia di Trafalgar — Distruzione mediante il fuoco — Distruzione mediante il fuoco assoluto — assoluto — Gao — Gao ». — A poco a poco arriva a costruirsi una propria « *langue* », una specie di gergo personale. « Scrivevo

il mio testo *en langue* cioè come parlavo a me stessa, con certe parole che mi venivano da sole e con altre che io stessa coniavo, perchè non avrei mai avuto il diritto di scrivere con parole *reali* » (corsivo nostro). Eccone un esempio: « *Raite raite raite.* Was habe ich gemacht? — poi mi lamentavo nella mia *langue,* cioè con parole incomprensibili, alcune delle quali tornavano con insistenza, sempre identiche, come *ichtion, gao, itivaré, Ovodé* ecc. Non cercavo in alcun modo di coniarle; venivano spontaneamente, e per se stessa non volevano significare assolutamente nulla. Erano il tono e il ritmo della pronuncia che possedevano un senso.... Ero caduta di là dal linguaggio, di là dal pensiero ».

Il « dramma dello spazio », come potrebbe definirsi la tragedia della giovane paziente, non è però dramma di natura soltanto patologica e clinica, nè tanto meno, è dramma di natura essenzialmente personale; ma è, in fondo, l'eterno dramma dell'uomo, impegnato, sin dai primordi, nello sforzo di *qualificare* lo spazio, che è *quantità*. L'« utilizzazione » dello spazio nelle caverne rappresenta, forse, il primo passo sulla via di tale qualificazione, che in seguito ha conosciuto espressioni meno rozze, più delicate, tavolta raffinate sino alla preziosità. Le arti figurative, dai grafiti cavernicoli, ai mosaici bizantini, ai grandi affreschi rinascimentali, ne fanno fede.

In questa sede, non occorre certo rintracciare, lungo la storia, le pezze d'appoggio delle nostre affermazioni, perchè ognuno potrà agevolmente scoprirle da sè, pur che ne abbia voglia. Qui ci si limita a rilevare come la pittura abbia tentato di realizzare il proprio fine attraverso un paradosso: quello di rappresentare il tri nel bi-dimensionale, ricorrendo all'artificio della prospettiva e del chiaroscuro. Artificio, a sua volta fondato su di un paradosso, dal momento che secondo i grandi trattatisti rinascimentali della prospettiva (Leon Battista Alberti, Piero della Francesco ecc.) sono fondate sulla geometria di tipo euclideo, che prevede tre e non due dimensioni.

Questa riduzione del tri al bi-dimensionale ha dato luogo a tentativi arditi e sconcertanti. Non ultimo, l'episodio del « cubismo ». — Secondo il Soffici, che in Italia fu uno dei primi assertori del cubismo, i piani, le masse e i contorni degli oggetti possono rivelarsi a taluni artisti in rapporti e movimenti inusitati e inediti, sì da poter essere « considerati come semplici elementi pittorici, trasformabili, sposta-

bili, deformabili, in vista d'un'armonia puramente artistica, dove il vero viva liberato da ogni *logica sperimentale* e solo quale pretesto, quale geroglifico di cui l'artista si serve per operare una suggestione sul riguardante » (corsivo nostro). Per questa via, il Soffici può giungere ad affermare, a mò di conclusione, che « un dipinto non può essere stimato perfetto se non è capace di dare una sensazione di bellezza anche capovolto e appeso in qualunque senso ».

Il pittore cubista non mira, dunque, a cogliere gli oggetti semplicemente nello loro prospettiva naturale che è già, secondo la logica, un paradosso. Il suo sogno è più ambizioso. E lo conferma il pontefice letterario del cubismo, Apollinaire, quando scrive: « Finora tre dimensioni della geometria euclidea erano bastanti all'inquietudine che il sentimento dell'infinito mette nell'anima dei grandi artisti ». Oggi, non bastano più. L'artista vuol esprimere, o almeno tende ad esprimere « ciò che sta di là ». Vuol cogliere la realtà interiore dell'oggetto; vuol fissarne, per così dire, gli aspetti conosciuti, e non soltanto quelli veduti. Si consideri un violino posto su una tavola (l'esempio è del Soffici): è veduto (e quindi rappresentato dal pittore) col piano in isbieco, la fascia della cassa e il manico ricurvo. Tale almeno, vien trasposto sulla tela dal pittore tradizionalista (*grosso modo*, verista). Così facendo, il pittore sacrifica una parte della realtà che conosciamo, perchè i nostri occhi ci hanno rivelato « altra volta » che il violino consiste anche nel rovescio della cassa, nell'altra metà della fascia e del manico. Il cubista si propone dunque di rappresentare sulla tela questa serie di « rovesci »; cioè, di ricomporre integralmente l'oggetto in tutte le sue parti — quelle che si vedono e quelle che non si vedono, ma si sono *già* viste. — Naturalmente, questa integrale trasposizione della realtà sulla bidimensionalità della tela « non può essere fatta con sistema rigoroso; essa viene operata indipendentemente da ogni regola prestabilita, secondo criteri strettamente poetici, e solo in quei casi che una necessità di bellezza richiede ».

E qui non occorre rilevare che il paradosso della rappresentazione spaziale si potenzia al punto, quasi, da annullarsi. Non basta più, infatti, al cubista, di far irrompere il tri nel bi-dimensionale (come in certi violenti, implacabili scorci del Mantegna e del Tintoretto). La sua ricerca tende a fissare il « rovescio », il *già* veduto, che *ora* non si vede (e questo fa pensare ad un'irruzione del tempo nel campo della spazialità).

Ne viene, che l'oggetto rappresentato verrà a prospettarsi come un geroglifico, e come tale potrà anche agevolmente distendersi nella bidimensionalità. Così si spiegano, crediamo, certe simpatie, altrimenti inspiegabili, per i primitivi.

A questo punto, vien fatto di rilevare, sia pure per inciso, che la rivoluzione spaziale dei cubisti coincide, in sede storica, con la rivoluzione dello spazio euclideo e il clamoroso avvento delle geometrie e della fisica svolgentisi in spazio tridimensionale. Che tale coincidenza sia casuale o no, è questione ancora controversa. Chi ascolta Pablo Picasso, dovrebbe concludere che il cubismo è cresciuto fuori da ogni influenza della nuova geometria. « Noi non abbiamo alcuna intenzione — scrive in una celebre *Lettera sull'arte* — di impantanarci nella geometria scientifica, mentre alcuni osservatori caparbi non tralasciano di abbandonarsi, sull'argomento, ad ogni sorta di ricerche teoriche. Peggio per loro ». — E peggio, qui si aggiunge, per il pontefice letterario del cubismo, Guillaume Apollinaire, il quale, dopo aver rilevato che « la geometria, scienza che ha per oggetto lo spazio, la sua misura e i suoi rapporti, è stata in ogni tempo la regola stessa della pittura, », nota che « *la quarta dimensione,* non è stata che la manifestazione delle aspirazioni, delle inquietudini di un gran numero di giovani artisti, guardanti alle sculture egiziane, negre e oceaniche, *meditanti sulle opere della scienza,* in attesa d'un'arte sublime ». I giovani pittori hanno dunque tenuto presenti le conquiste della fisica e della geometria nuove? Se si ascolta l'Apollinaire, parrebbe di sì. Che lo studio sia stato consapevole e condotto, per così dire, a freddo, o scientificamente, di questo si può dubitare. Lo stesso Apollinaire avverte infatti che « i pittori sono stati condotti naturalmente e, per così dire, *per intuizione* a preoccuparsi di nuove misure possibili dello spazio, misure che nel gergo.... ecc. ».

Comunque sia, il problema è un altro. Non si tratta di stabilire se la pittura moderna d'avanguardia sia giunta a certe conclusioni scientificamente o no. Il fatto è che a quelle conclusioni è giunta, pluridimensionando lo spazio (« cubicandolo », direbbe Apollinaire), e che vi è giunta contemporaneamente alla geometria. Da qui si trae la conclusione che la nozione di spazio si è venuta profondamente modificando, in questi ultimi tempi, e che la sua riforma era nell'aria ed è stata aspirata dagli artisti nel momento stesso in cui « facevano dell'arte ».

* * *

Questo, però, significa un'altra cosa ancora: — che la socialità di alcuni tipi di linguaggio (fisica nucleare, pittura cubista, ecc.) è certo ridotta; le polemiche che investono tali tipi di linguaggio ne sono la prova. Ma parlando di « socialità », è legittimo introdurre i termini « minore » e « maggiore » (socialità)? — Una lingua parlata da pochi, non per questo cessa di essere lingua. E se i surrealisti e i cubisti suscitano tante polemiche, appunto in quanto « suscitano », — « comunicano », cioè « parlano ». — Si deve perciò concludere che ogni tipo di linguaggio è sempre sociale (in quanto comunica). Il linguaggio dello schizofrenico (assunto come caso-limite) se non comunica nulla a noi comunica qualcosa al psichiatra. Solo questo è sociale.

SOCIOLOGIA E DIRITTO

Sociologia e diritto nel loro nesso e nei loro limiti

di

GUIDO FASSÒ

CHE la sociologia rivesta la massima importanza per il giurista, e, ancor prima che per colui che il diritto studia, per colui che lo crea, e cioè per il legislatore, non credo che possa dubitarsi; meglio, penso che si possa affermare che, tra quella conoscenza scientifica della condotta umana che la sociologia è, o per lo meno dovrebbe essere, e quella norma della medesima condotta che è invece il diritto, esiste un intimo nesso, quello stesso che lega tra loro la conoscenza e la volontà. Non v'è concezione del diritto che, più o meno esplicitamente, non finisca col riconoscere che esso è essenzialmente norma rivolta ad assicurare la sussistenza della società; e chi, consapevole della storicità, prima che di ogni altra realtà, del mondo umano e sociale, non voglia rintracciare — o ricacciare — il fondamento di una tal norma in un sistema di valori comunque trascendenti la storia, dovrà in quel medesimo mondo ricercare le condizioni di vita di esso, per farne appunto norme per l'azione degli uomini che lo costituiscono. Se il diritto, insomma, è la norma tecnica della coesistenza umana, che ad esso voglia trovare un fondamento concreto e storico, prescindendo da assolutezze metafisiche per le quali nel campo delle norme tecniche non v'è luogo, non può intenderlo se non come la conversione, diretta od indiretta, in forma imperativa di un sistema di proposizioni conoscitive che enunciano le condizioni di sussistenza di quel determinato gruppo sociale che la norma è rivolta a far sussistere: condizioni che la norma, con quegli opportuni espedienti che sono le sanzioni connesse al proprio comando, cerca di realizzare influendo sulla condotta dei consociati.

Ora, una proposizione conoscitiva di questo genere è qualitativamente, a parte il grado di « scientificità » che pos-

sa esserle attribuito, una legge sociologica; e l'affermare che le norme giuridiche altro non sono che la traduzione imperativa delle leggi sociologiche non dovrebbe apparire troppo ardito, se uno scrittore radicalmente lontano dal positivismo, ma che più limipidamente e rigorosamente di ogni altro delineò il carattere di norma tecnica del diritto potè asserire che « la statuizione di norme giuridiche deve basarsi sulla conoscenza delle leggi della vita sociale », e che, siccome « ad una conscenza scientifica delle leggi della vita sociale tende, come è noto, la sociologia... grande valore potrebbe avere per il diritto la sua costituzione in saldo organismo scientifico, dalla quale purtroppo — aggiungeva tuttavia — nonostante nobili sforzi, essa è ancora lontana » (1).

Un ordinamento giuridico dunque, nel suo aspetto di sistema di norme, non è se non la traduzione al modo imperativo di un sistema di conoscenze, o leggi, sociologiche, che la struttura del gruppo sociale a cui quell'ordinamento si riferisce enunciano al modo indicativo: perchè il comando, nella cui forma la norma giuridica si presenta premando, nella cui forma la norma giuridica si presenta presuppone la nozione (sociologica) che il rapporto a cui esso mira a dar vita sia necessario od utile alla conservazione del gruppo sociale (o, naturalmente, che quello che esso mira a impedire gli sia dannoso). Ora, se si ammette la convertibilità del diritto con la sociologia, nel senso che, pur nella diversa forma e struttura, là imperativa e finale, qui indicativa e causale, l'uno e l'altra concernono un medesimo contenuto, appare evidente che quei caratteri sostanziali di entrambi che ad essi appunto da questo contenuto derivano saranno i medesimi; e potrà essere interessante cercar di chiarire la natura dell'uno alla luce dei risultati degli studi condotti sull'altro: dico, la natura della sociologia alla luce di ciò che la filosofia e la scienza giuridica possono averci insegnato circa il diritto, dato che gli studi su questo ultimo presentano una mole ed un'elaborazione incomparabilmente maggiori di quelle che oggi possano vantare gli studi sulla scienza teoretica della società.

Un carattere tipico del diritto (che, se non si restringe arbitrariamente il diritto al solo diritto statuale, può essere assunto addirittura quale « carattere differenziale » di esso ed è forse l'unico grazie a cui possa tentarsi una soluzione

(1) A. Ravà, *Il diritto come norma tecnica*, ora in *Diritto e Stato nella morale idealistica*, Padova, 1950, pp. 51-52.

del secolare problema della distinzione fra diritto e morale) è la sua astrattezza: dalla quale, per la generalità che esso implica, discendono quelle altre caratteristiche di certezza, di stabilità e di rigidità che, ben note a chi con il diritto ha qualche dimestichezza, producono una serie di effetti pratici, estremamente utili gli uni, fonte di inconvenienti e di difficoltà gli altri, che sono troppo noti perchè qui sia il caso di soffermarsi su tutti.

Quello che occorre rilevare è che questa astrattezza, al diritto essenziale, se è stata variamente spiegata, è da ricondurre in ultima analisi come a sua causa proprio a ciò che, come si è detto, lega intimamente il diritto alla sociologia, vale a dire a ciò che di entrambi è il contenuto: che è contenuto di regolarità, di tipicità *astratte*, appunto, dalla fluida concretezza della vita, in definitiva di medie statistiche, di « ea quae plerumque accidunt », per usare la trita espressione di Giuliano tramandataci dal Digesto; di « classi di azioni », dalla sociologia conosciute, e dal diritto (a proposito del quale questa espressione è stata, come tutti sanno, usata dal Croce) volute. Ora è superfluo ricordare, a questo proposito, che appunto dalla sua natura di volizione di una classe di azioni e quindi volizione di un astratto, il Croce concludeva alla irrealtà della norma giuridica; come pure, che alla stessa conclusione sostanzialmente perveniva, per via diversa, il Gentile, quando negava realtà al diritto in quanto volere già voluto, e e perciò appunto astratto; e neppure è il caso di rievocare il travaglio di tutti i filosofi del diritto idealisti attorno a questo problema dell'astrattezza, che ha caratterizzato, si può dire, la speculazione filosofico-giuridica di un trentennio. Conviene notare però che se, certo, non è dalla negazione della realtà del diritto che gli idealisti pervengono al rifiuto della sociologia, tuttavia la svalutazione dell'uno e la condanna dell'altra, pur non connesse esplicitamente fra loro, rispondono ad una medesima esigenza logica, radicata appunto nella comune natura del contenuto della sociologia e di quello del diritto: comune natura che consiste appunto nell'astrattezza.

Ma, per lasciare da parte l'idealismo, per il quale problemi di questo genere non si pongono neppure, e per prescindere anzi da qualsiasi presupposto metafisico nella considerazione di quest'aspetto del diritto, è interessante osservare come esso ci si prospetti nella pratica quotidiana dell'attività giuridica, quali problemi cioè esso presenti alla

giurisprudenza. Si tratta, per verità, di cose notissime: perchè nessuno ignora che quel delicatissimo processo logico giurisprudenziale che è l'interpretazione, semplicissimo in apparenza ma in realtà estremamente complesso, consiste appunto nel richiamare alla concretezza della fattispecie l'astratezza della norma; nel far la qual cosa non è difficile sperimentare quanto il singolo fatto storico, individualissimo e irripetibile, ripugni a trovar posto nello schema astratto che dovrebbe, come si dice, contemplarlo; ed in cui si sperimenta del pari come la storia, nella mobilità della sua concretezza, presenti ad ogni istante casi impreveduti perchè imprevedibili, davanti ai quali chi è chiamato ad applicare il diritto potrebbe essere tentato, ove l'ordinamento positivo non glielo vietasse — suggerendogli per altro espedienti di dubbia efficacia — a ricorrere all'intramontabile mito del diritto naturale, magari sotto le equivoche spoglie della « natura delle cose ». I fiumi d'inchiostro che si sono versati intorno al cosiddetto problema delle lacune, e le difficoltà che incontrano gli ordinamenti giuridici positivisticamente intesi come « autointegranti » stanno a dimostrare eloquentemente quanto il problema che l'astrattezza del diritto pone sia grave e come non sia possibile eluderlo.

Non meno eloquente e istruttiva è la sempre risorgente tendenza alla giurisdizione d'equità, a cui gli stessi ordinamenti positivi, quale più quale meno, sono costretti in qualche modo a far posto, e la cui teorizzazione, da Aristotele alla scuola del diritto libero, occupa tanto posto nella storia del pensiero filosofico e scientifico intorno al diritto: l'equità infatti non vuol essere se non la mediazione tra l'astratta generalità della norma, che in fondo la rende innegabilmente irreale, e la concreta, storica, realissima individualità del singolo caso. La pratica della giurisprudenza sembra insomma confermarci, se non la legittimità della negazione, certo quella di molte riserve circa la *validità* del diritto: del quale può essere errato negare la realtà e, soprattutto, la necessità, ma attribuire al quale valore pieno e totale non sembra possibile. La sua astrattezza, che è l'astrattezza stessa della ragione che elabora gli schemi preventivi della vita e dell'azione, lo vizia irrimediabilmente al confronto con la vita e con l'azione storicamente concrete: anche se gli fornisce quella stabilità e quella certezza che l'azione richiede per realizzarsi consapevolmente nel mondo.

Ora se la sociologia è legata al diritto (del quale è, per

così dire, la faccia teoretica) dall'identità del contenuto, che è appunto la vita sociale nelle sue tipicità e regolarità, non condividerà con esso, insieme con i pregi, gli irrimediabili difetti che conseguono all'astrattezza? Se questa conferirà anche alla sociologia, come al diritto, quei caratteri di relativa stabilità e certezza che appunto valgono a darle l'aspetto di scienza, le impedirà d'altra parte quell'aderenza al proprio oggetto (che, se ci piace chiamar società, è poi in definitiva la storia) la quale sola potrebbe assicurarle, anche sul piano puramente scientifico, intera validità. La storicità dell'oggetto delle scienze naturali della natura (non è una bella espressione, ma non si può usarne altra) è talmente scarsa che l'astratezza di esse non le vizia che su un piano che può considerarsi metafisico; ma altra è la storicità di quella scienza naturale della storia che è la sociologia: la cui astrattezza può viziarla anche sul piano empirico e tecnico. Una scienza empirica la cui stessa natura la conducesse a perdere di vista l'esperienza negherebbe se stessa; e l'esperienza è valida quando, pur generalizzata, può sempre essere ricondotta ad esperienza dell'individuale, il solo sperimentabile. Ora, pur prescindendo da ogni condanna filosofica dettata da preconcetti metafisici (se pure prescindere da posizioni metafisiche è possibile), una considerazione della sociologia compiuta in quella guisa essenzialmente tecnicistica che consiste nel vederla nella sua applicazione pratica — cioè nella sua conversione in diritto — induce a dubitare fortemente della sua validità; e ciò proprio per una preoccupazione di carattere totalmente extrametafisico, anzi rigorosamente empiristico: quella medesima per la quale un giurista non certamente succube di metafisiche, idealistiche o no, Alf Ross, nel trattare appunto della conversione di leggi conoscitive in norme di condotta, esperto dei caratteri da ciò derivanti al diritto, scriveva che il metodo delle scienze naturali — e perciò anche della sociologia — tenta di rendere razionale la realtà irrazionale col porre nell'eterogeneo *continuum* di essa limiti e punti di appoggio e trasformarla così in un *discretum* accessibile ad una determinazione concettuale, ma riesce a far ciò soltanto a spese dell'individuale (2).

Con questo, come non la si nega certo al diritto, così non si vuol negare alla sociologia una sua legittimità, ricalcando anatemi contro i quali è in atto oggi una reazione che ha pure il suo significato. Quello che occorre è che a

(2) *Theorie del Rechtsquellen*, Lispia-Vienna, 1929, p. 272.

sua volta la reazione non sia tentata di eccedere, e ci riporti, magari per troppo entusiasmo o per effetto di quel complesso di inferiorità che è il timore di apparir provinciali al confronto con una cultura di più larga diffusione nel mondo — e che è proprio quello che rende tali — alle posizioni che, se non giustificarono forse, certo provocarono quegli anatemi. Proprio perchè anche in Italia la sociologia possa trovare cultori e suscitare interesse e fervore di studi — del la cui utilità non si può dubitare — se è necessario da un lato che essa non cada di nuovo in mano di improvvisatori e di dilettanti che al metodo scientifico sostituiscano la loro presunta genialità, è bene dall'altro che dei limiti del proprio metodo essa abbia continua coscienza: ad evitare che, in un mondo culturale che può essersi saziato dell'idealismo sino a provarne ora nausea, ma che proprio per questo non ha potuto non assimilarne certi insegnamenti, che del resto non sono certamente neppure oggi da buttar via, essa vada, a non lunga scadenza, nuovamente incontro al discredito.

Giurisprudenza analitica e giurisprudenza sociologica

di
NICOLA MATTEUCCI

La filosofia giuridica italiana, all'inizio del secolo, veniva proponendo, in ordine al diritto, tre possibili indagini: una critica diretta a cogliere il fondamento logico del diritto, una fenomenologica sulle leggi che governano i fenomeni sociali, e, infine, un'indagine deontologica concernente il valore della Giustizia (1). Ma queste ricerche, muovendosi nell'ambito e sotto la suggestione di diverse, se non opposte, filosofie — l'idealismo e il positivismo —, riuscivano con difficoltà a conciliarsi, così che nel nuovo clima antipositivistico l'esigenza di una ricerca fenomenologica (o anche sociologica) veniva dissolvendosi: il divenire storico trovava la sua integrale motivazione in un principio che, logico, è altresì costitutivo di tutta l'esperienza giuridica. Ora un ritorno all'antica distinzione fra ricerca logica e ricerca sociologica in ordine al diritto non può proporsi su un piano idealistico, nè su uno naturalistico, ma deve scaturire all'interno di una metodologia che coerentemente stabilisce i propri criteri conoscitivi in ordine ai problemi concreti che deve affrontare e risolvere. Innanzi tutto la ricerca logica si deve svincolare da ogni presupposto speculativo, accettando francamente e senza timore un'ipotesi relativistica: non si tratta di ricercare il concetto assoluto e universale che rende possibile tutta la varia e molteplice esperienza giuridica, bensì si deve costruire una metodologia atta a garantire le concrete operazioni della scienza giuridica e cioè l'interpretazione di un ordinamento positivo. Gli assoluti principî logici lasciano, così, il posto a una sintassi, convenzionale ma rigorosa, che

(1) Per la sociologia italiana a cavallo del secolo, cfr. F. BATTAGLIA, *Filosofia del diritto ed economia*, in « Cinquant'anni di vita intellettuale italiana », Napoli, 1950, pp. 255 ss.

ci permette l'analisi del linguaggio del legislatore (2). Nel contempo la ricerca sociologica deve rinunciare a presentarsi come unica e vera conoscenza della società, società che assume come oggetto da descrivere nelle sue leggi necessarie. In altre parole la sociologia, se vuol progredire, deve svincolarsi da quella impostazione positivistica con cui era sorta e all'interno della quale non riusciva a giustificare il proprio oggetto. Essa infatti è stata una dottrina, per metà filosofica e per metà scientifica, della società, una *summa,* spesso disordinata e incoerente, delle concrete scienze sociali, che aspirava a cogliere le leggi assolute e necessarie della Società. La società, in vero, non si comprende nè con leggi naturalistiche e necessarie, nè con leggi speculative ed assolute, ma nella concreta indagine storico-sociologica: la sociologia appunto è la metodologia critica che ci guida nella analisi dei fenomeni sociali. Anzi la nuova sociologia deve superare quella positivistica come la metodologia storiografica ha superato la filosofia della storia.

L'aggettivo *critica* che abbiamo fatto seguire alla parola *sociologia,* sia quando si parlava di ricerca logica che quando si riduceva la sociologia a metodologia, indica l'identità di piano su cui si muovono le due ricerche. Con *metodologia critica* infatti si vuole intendere l'esplicita rinuncia a un postulato idealistico o naturalistico valido a garantire teoreticamente il risultato del nostro discorso. Non esiste una metodologia assoluta, vera in quanto dedotta da principî veri, ma soltanto metodologie utili a guidare una concreta ricerca, continuamente rettificabili a contatto dei concreti problemi. Rinunciando l'indagine logica a individuare il fondamento aprioristico dell'esperienza giuridica, e, d'altro canto, abbandonando la ricerca sociologica l'assunto di scoprire le leggi naturali e necessarie che governano la società, possono essere ridotte entrambe a metodologie. Ora si propone immediatamente una domanda: è utile distinguere le due metodologie? domanda che si può anche formulare: dato questo nuovo concetto di metodologia è necessaria la distinzione? A prima vista parrebbe da escludersi — non sono entrambe metodologie critiche? —, ma dato che ogni metodologia è valida in quanto è funzionale a una determinata indagine, si tratta di

(2) Cfr. N. Bobbio, *Scienza del diritto e analisi del linguaggio*, in « Saggi di critica delle scienze », Torino, 1950; U. Scarpelli, *Filosofia analitica e giurisprudenza*, Milano, 1953.

stabilire la differenza fra l'analisi logica del linguaggio del legislatore e la ricerca sociologica. Ma ancora un'affermazione: in un discorso così impostato e limitato non è possibile dare una risposta alla domanda: « che cosa è il diritto? », nella quale sia implicata la richiesta di una definizione assoluta e universale. Il compito è assai più limitato e modesto: quello di chiarire alcuni aspetti dell'esperienza giuridica dell'uomo. La confusione fra i vari metodi nasce dal voler indicare il fondamento ultimo del diritto; e così quella ricerca, che esce dai limiti metodologicamente fissati, finisce inevitabilmente per fare delle affermazioni prive di significato nell'ambito del suo discorso.

Partendo dalla distinzione kelseniana di giurisprudenza normativa e giurisprudenza sociologica si tratta di vedere qual'è il criterio metodologico di quest'ultima. Ora una fra le tante affermazioni che tornano sovente nei lavori del Kelsen, dice: « la giurisprudenza normativa si riferisce alla *validità* del diritto, la giurisprudenza sociologica alla sua *efficacia* » (3), la prima descrive la validità di una norma riconducendola all'ordinamento in cui è espressa, la seconda descrive quel'è il comportamento reale degli uomini rispetto a quella norma. La distinzione quindi si palesa chiara: la prima descrive il *dover essere* delle norme, la seconda *l'esere* del comportamento umano. In altri termini da un lato abbiamo l'analisi del linguaggio del legislatore che si esprime attraverso un *dover essere,* dall'altro uno studio del comportamento effettivo e *reale* degli uomini che dovrebbe essere controllato dalle norme: dal punto di vista della sociologia le norme sono appunto una forma di controllo sociale. Si tratta ora di vedere i rapporti fra questo *essere* e questo *dover essere,* fra la « causalità » e l'« imputazione », o, per usare un linguaggio a noi più familiare (ma anche spostando i termini della questione) fra la legge in senso fisico e la legge in senso giuridico, partendo da questa tesi: il diritto tende a dirigere e controllare l'esperienza umana. Se il regno dell'*essere* e quello del *dover essere* sono assolutamente distinti, se fra i fatti e le norme c'è un assoluto dualismo, non si spiega la possibilità di quel controllo. D'altro canto se i due momenti coincidono, non si vede il perchè di un controllo per realizzare ciò che, fatto, si realizza automatica-

(3) H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto,* Torino, 1952, p. 155.

mente. Questo porta ad intendere come il dover essere sia reso possibile dall'essere: l'essere, infatti, non è un fatto naturale e necessario ma un atteggiamento che si determina liberamente in rapporto a valori atti a garantire l'esperienza. Il valore che la norma propone non è estraneo al valore che sorregge l'atteggiamento umano (4), ossia la legge giuridica e il concreto comportamento si richiamano entrambe a un valore. Questo implica che le così dette leggi sociologiche non sono altro che descrizioni concrete di uniformità di comportamenti: uniformità possibili e non necessarie, in quanto non derivano da un meccanico gioco di forze causali, ma dalla ripetizione statistica di determinati valori che sono ritenuti atti a garantire una data esperienza. Fra la descrizione sociologica che rileva « X *è* stato scelto come soluzione di un problema » e l'analisi logico-giuridica che studia la proposizione: « X *deve* essere scelto come soluzione di un problema » non c'è un'antitesi insanabile: l'unica differenza consiste nel fatto che questo valore viene inserito in un diverso tipo di discorso, ciascuno dei quali è strutturato secondo una propria metodologia. La differenza fra giurisprudenza normativa e giurisprudenza sociologica non è quindi tanto dovuta a un diverso oggetto (essere o dover essere), quanto a diverse tecniche metodologiche attraverso le quali si illumina l'esperienza giuridica, o a diverse sintassi logiche che reggono i due discorsi.

La giurisprudenza sociologica dovrebbe raffrontare determinati valori, che sono alla base degli atteggiamenti degli individui viventi in una determinata società, con i valori che vengono imposti dall'ordinamento statale attraverso il suo apparato di coercizione. Mentre questi ultimi, congelati nelle norme, sono sottratti a una pronta e rapida rettificazione, i valori degli atteggiamenti umani continuamente vengono posti in problema dall'urto con l'esperienza nei suoi elementi nuovi ed incontrollati, e, così, di fatto consumati, qualora si palesi la loro inutilità per controllare, attraverso un progetto, l'esperienza umana. Da questo punto di vista si deve mostrare la differenza fra il concetto giuridico e il concetto filosofico di rivoluzione. Nel primo senso per rivoluzione si può intendere un fatto normativo: la fonte dell'ordina-

(4) Cfr. N. Abbagnano, *L'oggetto della sociologia: atteggiamenti ed istituzioni*, in « Quaderni di sociologia », a. 1° (1951), n. 2.

mento; fatto che si verifica una volta tanto e cioè quando cambia la norma fondamentale statale. Sul piano filosofico rivoluzionaria è la stessa esperienza dell'uomo nella continua emergenza di elementi fortuiti e problematici, nella sua indefinitività. Mentre l'ordinamento giuridico resta, gli atteggiamenti cambiano: per questo l'ordinamento statale, quale sistema di controllo dei comportamenti, può diventare incapace a dominare l'esperienza, e allora diventa inefficace, non effettivo. Può anche, però. realizzarsi l'ipotesi inversa, che cioè l'ordinamento, appunto perchè strumento tecnico preordinato scientificamente, può eliminare atteggiamenti in arretrato, non più all'altezza dei compiti sociali: ma di questo non intendiamo parlare ora.

Un'ordinamento può diventare inefficace, non effettivo. Si tratta di vedere ora entro quali limiti è utilizzabile questo concetto all'interno di una giurisprudenza sociologica, cogliendo e differenziando tutti i suoi possibili significati. Il principio di effettività è stato ultimamente fatto valere quale criterio di giuridicità di un ordinamento: esso sarebbe « una regola in base a cui si considera legittimamente costituita la comunità politica, nella quale esiste un governo che, per un periodo di tempo prolungatosi senza soluzione di continuità, esercita organicamente uno stabile, palese potere, realmente obbedito dalla maggior parte dei soggetti viventi nell'ambito della comunità medesima » (5). Ma, per storicizzare la scienza, si confondono due diversi problemi: l'effettività come principio giuridico, assunto per la costruzione logica di un ordinamento internazionale che in sè risolva gli ordinamenti statali, e l'effettività come concetto filosofico secondo il quale criterio assoluto della giuridicità è nell'esistenza di fatto dell'ordinamento. Questo in fondo è il problema dello Spinoza del *Trattato politico*, problema che non può non essere risolto all'interno del provvidenzialismo hegeliano: l'ordinamento reale è giuridico, l'ordinamento giuridico è reale (6). Tesi questa che meriterebbe molte osservazioni; ma questa fondazione ontologico-filosofica del Diritto è indifferente per l'esame logico-giuridico dell'ordinamento la cui norma fondamentale non è mai

(5) P. Piovani, *Il significato del principio di effettività*, Milano, 1953, p. 79.
(6) *Ibid.*, p. 161.

giustificabile all'interno dell'ordinamento stesso e per questo cade al di fuori della giuridicità. L'effettività in questo senso è un principio filosofico, non giuridico, riguarda la fonte del diritto, non la sua struttura logica che è norma e non fatto.

Il concetto di effettività può anche avere un significato per la concreta ricerca sociologica. Ma non si parla qui di quell'effettività dalla quale si fa dipendere la validità di *tutto* l'ordinamento (unificato dalla sua norma fondamentale), nè si vuole ridurre l'efficacia al concreto comportamento dei tribunali che realizzano l'ordinamento. Il concetto sociologico di effettività ha un significato più largo i cui limiti sono individuati dalla natura stessa dell'indagine. Questa infatti è diretta a rilevare il rapporto fra l'uniformità di determinati atteggiamenti umani e l'uniformità imposta dall'ordinamento. L'effettività, appunto, non può riguardare unicamente il comportamento degli organi di controllo statale, nè assumere l'ordinamento come un tutto unico, di cui si possono fare solo due affermazioni: l'ordinamento è efficace, l'ordinamento non è efficace; la realtà storica che è perenne rivoluzione, mette continuamente in crisi l'ordinamento consumandone le parti; sorgono nuovi rapporti e nuove forze sociali si sviluppano, per cui si rende necessaria una nuova organizzazione dei fatti. L'indagine sociologica nel darci la storia dei rapporti fra norme ed atteggiamenti si avvale appunto del concetto di effettività: schema interpretativo che presenta molti vantaggi rispetto a quelli dell'antica sociologia positivistica, ancorata al concetto di legge, quale struttura necessaria dei fenomeni sociali. Non si tratta più di ricercare le cause che determinano lo sviluppo delle istituzioni e del diritto quale fenomeno sociale. Il concetto di effettività implica che il rapporto fra la realtà sociale e l'istituzione normativa è libero e vario, che l'una reciprocamente *condiziona* l'altra. Rapporto libero, che cioè contiene diverse possibilità, tutte emergenti da quell'orizzonte che gli elementi del rapporto circoscrivono. La sociologia, rendendoci consapevoli di una possibile configurazione dell'esperienza sociale, ci mette così in grado di operare con maggior efficacia e concretezza sulla realtà stessa. ci rende cioè coscienti operatori giuridici.

Questa indagine sociologica risponde a quell'esigenza di concretezza che vuole storicizzare la scienza giuridica. Questa,

però, nel non prospettarsi la differenza fra il discorso sociologico e quello logico (il quale non può uscire da un linguaggio giuridico dato, individuato da una norma fondamentale liberamente scelta) e di fatto confondendoli, finisce poi per ubbidire a una logica metafisica che le propone come tema: il fondamento ultimo del diritto e non la chiarificazione degli aspetti dell'esperienza umana per rendere più consapevole l'attività degli operatori giuridici.

SOCIOLOGIA,
PSICOLOGIA E PEDAGOGIA

Psicologia e sociologia. Esempi di studi di psicologia sociale

di
Renzo Canestrari

La differenziazione epistemologica delle due discipline trova le sue ragioni più che in una diversità dell'oggetto dello studio e dei metodi in una teoria filosofica della società, conforme al fatto che, al contrario delle scienze fisiche che costruiscono il loro oggetto ed i loro metodi e hanno dunque in ciò stesso la loro giustificazione, queste hanno il loro oggetto dato con loro stesse e perciò non hanno, rispetto all'oggetto, alcuna priorità. La teoria filosofica a cui accenniamo è una teoria della società o se si vuole la sensazione di una teoria che ha alla base un postulato irrazionalistico.

Se l'individuo ha come modo esistenziale di essere sempre e soltanto l'essere-in-società, ne consegue che non si può spiegare la società come una interazione di individui perchè in questo caso l'individuo sarebbe il prius logico e quindi logicamente autosufficiente rispetto alla società, assunzione contradditoria con la constatazione del fenomeno essere-in-società. Infatti se questo è immediato nel senso che questo e non altro è il modo di essere dell'individuo, non può spiegarsi la società con l'individuo che sia in essa interreagente con altri individui che insieme la costituiscono perchè la proprietà dell'individuo è di esservi, nella società, e non di farla. Di qui la conseguenza della società come condizionante l'individuo ed il fondamento irrazionalistico di qualsiasi teoria della società e con essa di ogni più larga proposizione filosofica. Invero, qualsiasi spiegazione della società sarà una spiegazione sorta da un essere-in-società, cosicchè la definizione non conterrà il definiente che pure è postulato come rientrante nella definizione.

Se questo è vero per l'argomento specifico della società lo è per qualsiasi altro argomento in quanto, data la società come prius, qualsiasi altro oggetto di definizione sarà un

essere-in-società o un essere-in un essere-in-società. Venendo ad esplicitare la teoria della società, troviamo che il problema cruciale sta nella consistenza fenomenologica da attribuire all'individuo o, per esprimerci più chiaramente, nell'attribuzione o meno di codeterminazione degli individui con la società come tale alla costituzione della realtà sociale.

Abbiamo visto come l'essere-in-società sia una modalità costituzionale dell'individuo e che la rapportualità tra gli individui è contradditoria come equivalente descrittivo dell'essere-in-società. Una più attenta riflessione avverte che è anche insufficiente sul piano della descrizione fenomenologica. L'analisi sociologica infatti rileva che il comportamento dell'individuo è legato a certi aspetti della sua situazione che non hanno niente a che vedere, o non soltanto, con gli individui e il numero di essi che a questa situazione partecipano. Un esempio di questi aspetti è dato dalla descrizione dei « NOUS » di Georges Gurvitch. Più in generale e più concretamente lo studio istituzionale della realtà sociale di Krech e Crutchfeld è un altro esempio. È opportuno ricordare che una tale funzione delle entità sociologiche nella costituzione del comportamento individuale non nega un apporto proprio dell'individuo nel comportamento stesso considerato come integrazione di tutte le componenti (Gurvitch).

Ma ancora questa assunzione riconduce l'individuo a quella funzione autonoma costituente (anche se qui solo in senso negativo) che prima abbiamo rigettato come contraddittoria e insufficiente; cosicchè se non della insufficienza, rimane il dubbio della contradditoria.

L'analogia con la definizione di Whitehead dell'elettrone, ci pare, fatte alcune limitazioni, utile a dare un'idea compiuta del rapporto fra individuo e società. Per il Whitehead la carica e la posizione dell'elettrone nel campo dell'evento indicano semplicemente la permanenza di effetti dell'ingredienza dell'oggetto-elettrone nell'evento. È l'evento nel suo tutto in definitiva che si esprime in quella posizione ed in quella carica, anzi nella loro costituzione. Così l'individuo non è che l'espressione delle società, individuo che non è individuo in generale come substantia ma quell'individuo hic et nunc, espressione che è la manifestazione fenomenologica della società stessa, non come distinta da essa.

L'individualità non è più contrapposta alla societarietà in quanto questa ha le sue modalità d'apparire in quella. Le limitazioni a cui accennavamo sono: che non si deve spingere

l'analogia fino a pensare ad una interrelazione di tutti gli individui in società come tutti gli elettroni del campo sono contemplati nell'equazione del campo stesso; che la società ha un altro modo di manifestarsi con forme direttamente societarie (forme di socialità, istituzioni ecc.). In tal modo non offre alcuna difficoltà l'osservazione che le entità sociologiche, societarie siano: intanto rilevate da individui (sociologi), poi riscontrabili nel modo di comportamento individuale; ed infine viene annullato il dubbio che ci aveva mossi: infatti gli individui non hanno alcuna consistenza per sè.

L'individuo così definito in una tale teoria ha poi una specifica funzione: quella di costituire il centro di indeterminazione nel comportamento della società. La società ha una apertura nel tempo: cioè comporta un fermentare di nuove strutture e di nuove situazioni, ma tali però, importa sottolineare, che non obbediscano ad una legge estraibile dalla realtà stessa, loro condizionante per sempre (sociologia filosofica). Ora l'individuo nella sua qualità di espressione della società, è la matrice fenomenica della realtà sociale che procede. A questo punto ci pare che si possano intravedere i limiti regionali della Psicologia e Sociologia nello studio della medesima realtà sociale. Scontato che ogni studio ha un fondamento astrattivo, riducendosi il suo oggetto ad un aspetto del subject-matter, alla sociologia toccherà l'enuclezione, descrizione, rapporti e genesi di quelle che abbiamo definito entità sociologiche, quelle entità che non sono esauribili nell'individualità del singolo essere-in-società. Alla Psicologia toccherà invece lo studio di questi singoli esseri-in-società, descrizione dei loro rapporti e sviluppo sotto l'influenza delle entità sociologiche, istituti e gruppi concreti, e presa di posizione di fronte ad essi. In altri termini la Sociologia studia i fenomeni sociali dal punto di vista sociologico, cioè per quanto riguarda la genesi, lo sviluppo, la direzione, l'orientamento dei fenomeni sociali. La Psicologia studia invece l'uomo immerso in un campo psicologico sociale. Essa studia anche i fenomeni sociali ma da un punto di vista psicologico: il che vuol dire che la psicologia non si interessa dei fenomeni sociali in quanto tali ma in quanto hanno un significato psicologico, in quanto hanno un riflesso nei confronti dell'individuo, nella formazione della sua personalità, in quanto questi fenomeni sono mossi, condotti, prodotti da individui, e questi, mossi, condotti, prodotti da quelli.

Come psicologi ci piace chiarire anche esemplificando, le

prospettive che si aprono alla nostra disciplina dalla coscienza dei propri fondamenti, e mettere a punto alcuni suoi concetti ed impostazioni. Per prima cosa è chiaro che, come osservano anche Krech e Crutchfield, le esperienze psicologiche di laboratorio, quelle stesse che si rivolgono alla enucleazione dei così detti fattori autoctoni (ad es. nella percezione quei fattori strutturali dipendenti dalla natura degli stimoli fisici e dei loro effetti sul sistema nervoso studiati dalla psicologia della forma) sono sempre esperienze di psicologia sociale. Infatti l'individuo soggetto all'esperimento, quando entra in laboratorio, vi entra con tutta la sua personalità, che è personalità sociale. D'altra parte lo psicologo stesso con tutti i particolari criteri propri di attaccare la questione e di selezionare gli elementi che l'interessano è un individuo socialmente condizionato e che, come tale, si esprime in ciò. Dunque, sia da parte dell'osservatore che da parte dell'osservato troviamo gli stessi requisiti di presenza sociale propria dell'essere-in-società.

Gli stessi elementi definiti in maniera tale da costituire una permanenza nel fluire della realtà sociale (strutture stabili nella esperienza psicologica sia che vengano ricondotte ad una base fisiologica, sia che vengano accertate in modo puramente fenomenologico) non sfuggono alla condizionalità sociale per essere sempre storicamente accertabili in una data situazione e per esprimere (come non possono altro) una relativa permanenza.

Ma oltre a ciò, come dimostra ormai una copiosa letteratura, si avverte, anche se non in una rigorosa formulazione, che pure non sarebbe disagevole stabilire, che, proprio perchè anche le esperienze di laboratorio astratte e scientifiche nel senso (ma in questo senso soltanto) di non essere impugnate dalle sollecitazioni della realtà sociale contingente e transeunte, sono tuttavia espressioni dell'essere-in-società, è necessario aprirsi ad un'indagine rivolta a più concrete situazioni sociali. Studiare cioè l'individuo nei suoi rapporti con gli altri individui sotto il quadro di referenze dell'entità sociologiche.

La letteratura psicologica di questi ultimi tempi anche se con incertezze ed impostazioni non chiare e discordanti filosoficamente fra loro, ci informa su due fondamentali modi di ottemperare a questa istanza.

Uno di essi consiste nell'introdurre nel laboratorio delle condizioni che si riferiscano a situazioni realmente avvertibili nel comportamento sociale, anche se altamente semplificate; l'altro nel porsi nel vivo della realtà sociale riducendo gli strumenti a meri equivalenti della limitazione dello studio all'aspetto della realtà che nel momento interessa.

Troviamo esempi del primo modo di attacco allo studio dell'essere-in-società negli espirimenti di Psicologia generale interessanti la percezione. In essi troviamo infatti che agli stimoli neutri emotivamente e ad altro grado di astrazione e isolatamente presi usati dagli associazionisti e dagli psicologi della forma (serie di punti, di linee, le rondinelle di Ebbinghaus, le figure di Wertheimer, i movimenti stereocinetici di Musatti ecc.) vengono sostituiti stimoli emotivamente carichi di significato per il soggetto reagente (immagini di oggetti atti a soddisfare o a frustare uno stato di tensione del soggetto ecc.) oppure stimoli ambigui che il soggetto interpreterà impegnandovi la sua personalità (macchie di Rorschach, di Zulliger ecc.) o ancora stimoli neutri, ma introducendo condizioni che inducano una reazione altamente motivata nel soggetto (Es. le esperienze di Klein). I risultati forniteci da Bruner, Goodman, Atkinson, Postman, Mc Ginnies ecc. hanno ben tradotto in misura sperimentale il ruolo dei bisogni, del valore, del simbolo sociale nel fatto percettivo. Esempi del secondo modo di attacco abbiamo nell'uso dei questionari per determinare la maniera di prendere posizione o un'attitudine relativamente costante degli individui di fronte a certi aspetti di una situazione; nell'osservazione continuata, puramente fenomenologica, degli individui focalizzando l'osservazione su certe permanenze che la prosecuzione stessa delle indagini riconosce come più significative ed illuminanti (forse la più felice realizzazione di questo metodo è data dallo studio di Gesell del bimbo da 0 a 5 anni e da 5 a 10 anni); nelle ricerche sociometriche che si riferiscono esplicitamente al comportamento dell'individuo in gruppo, dunque in società, e che permettono, a seconda dei particolari accorgimenti tecnici, di cogliere fattori motivanti della vita in gruppo o reazioni ad esse o, più in generale, aspetti della posizione dell'individuo nel gruppo (v. microsociologie et sociométrie in G. Gurvitch).

Queste due direzioni di studio hanno da qualche tempo polarizzato l'interesse del nostro lavoro. In particolare la percezione vista nella sua portata sociale e le tecniche sociometriche come strumento di analisi per svelare gli aspetti dell'individuo operante nella realtà sociale. Per quel che ri-

guarda la percezione è stato osservato (Klein) che l'indirizzo di ricerca funzionalistico, più sistematicamente esemplificato da Postman e Bruner, non coglie l'effettiva portata dell'esigenza di esprimere la percezione nei termini della personalità. Infatti le esperienze riportate da questi autori suscitano l'impressione che, tenute distinte percezioni e personalità, o certi aspetti della personalità (i bisogni ad es.) si vada a cercare punti o momenti in cui questi influiscono su quella. Invece bisogna dire, e studiare sperimentalmente, che la personalità si manifesta nella percezione o che questa è un modo necessario di manifestarsi di quella.

Ci pare che l'accusa si debba rivolgere più al carattere degli studi compiuti che all'impostazione di essi. Invero l'impostazione è quella propria di tutta un'atmosfera culturale americana estrinsecatasi nella sfera psicologica, sociologica e filosofica: il naturalismo funzionalistico di Dewey, di Watson, di Tolman, di Mead, ed in questa sfera di pensiero le persistenze dualistiche si possono sì trovare ma spingendo l'analisi fino agli ultimi fondamenti filosofici, senza però pregiudicare una direzione, una mentalità, una realizzazione monistica che in sede di storia della filosofia sarebbe ingiusto invalidare per una ricognizione critico-teorica. A riguardo poi della specifica critica al carattere degli esperimenti, vogliamo dire che essa, per quanto possa essere fondata non debba essere sopravalutata nella contingenza attuale della storia della Psicologia.

Bisogna infatti superare tutta una tradizione di studio e qualunque tentativo, anche se da integrare e meglio puntualizzare allo scopo proprio, ha un vero significato di testimonianza.

Le ricerche di cui andiamo attuando la sperimentazione si rivolgono ad una verifica delle esperienze fatte da Bruner, Mc Ginnies, Eriksen, Lazarus ecc. e ad una critica interna di esse e delle loro conclusioni, una critica cioè che prenda l'avvio dalla consistenza stessa dei risultati. Nei conseguenzali riflessi in sede di diagnostica psichiatrica ne abbiamo dato di recente una esemplificazione (V. Canestrari R. - *Organizzazione percettiva e patologica del comportamento*). Ma, oltre a ciò, teniamo molto ad un'altra serie di studi che si rivolge specificamente alla percezione sociale. Vogliamo cioè attraverso un'analisi fenomenologica, raggiungere i caratteri della percezione dell'individuo in una percezione a due, a tre, in gruppi determinati con specifica fisionomia, e saggiare l'aspetto percettivo della comunicazione cioè com'è il mondo sociale dell'individuo, limitato al gruppo nel quale è impegnata la sua vita, nella dinamicità dei suoi rapporti con gli altri e col gruppo.

Le tecniche sociometriche ci hanno interessato non in merito alla particolare teoria sociale del loro creatore, Moreno, ma in merito alle suggestioni circa il loro uso libero da presupposti avanzato da Gurvitch. Valendoci della nostra esperienza dell'uso tradizionale del reattivo sociometrico e prendendo le mosse dai risultati che abbiamo ottenuto, con concorso di osservazioni e proposte di Maisonneuve, di Tagiuri, di Gurvitch stiamo conducendo un gruppo di esperienze ad alto grado di osservazioni e di strumenti sussidiari per cogliere un aspetto che si va profilando, del costume attuale della nostra società e precisamente di certi fattori decadentistici sottilmente operanti nell'assunzione di ideali di vita.

Questa ricerca potrebbe in effetti rientrare più propriamente nel dominio della sociologia ma da psicologi non ci arrestammo a questo risultato poichè la ricerca vuole essere soprattutto una ricognizione clinica delle modalità di manifestazione di questi fattori nella dinamica individuale.

Il nostro laboratorio di Psicologia con il suo modesto apporto dottrinario, epistemologico (che vuole più che altro essere un documento della nostra presenza intelligente nella ricerca) e con l'effettiva azione nel suo campo, che abbiamo annunciato, vuole testimoniare la sua buona volontà di cooperare ad una attività scientifica che accumuna i nuovi pensatori non, o non solo, in una rigorosa formulazione metafisica, ma in un impegno umano di conoscere il nostro mondo nella sua fenomenica portata per contribuire alla illuminata esigenza di renderlo migliore.

Sociologia ed educazione

di

Luigi Pedrazzi

Intendiamo discutere e delineare brevemente i rapporti tra educazione e sociologia; per educazione intendiamo tanto la pedagogia, cioè la scienza dell'educazione, quanto l'educazione pratica, cioè il lavoro nella scuola; per sociologia intendiamo — come oggi ci sembra si intenda generalmente — quel complesso di ricerche, anche assai differenziate, volte ad accertare l'esistenza e la forma di un comportamento ricorrente, cioè tipico, di individui o di gruppi umani interagenti.

La pedagogia, essendo una scienza, si costituisce come un complesso di teorie metodicamente elaborate in contatto e in funzione dell'esperienza; nulla vieta che anche essa, come ogni altra scienza, utilizzi materiali concettuali già elaborati nel corso di altre ricerche, originatesi magari con tutt'altre finalità. È il caso, per esempio, dei risultati e delle conclusioni cui perviene la psicologia, che la scienza dell'educazione assume nel proprio ambito e fa valere in vista dei suoi fini. Oggi è del tutto impensabile una pedagogia che non tenga conto delle acquisizioni della psicologia, non perchè queste risultino assolutamente determinanti delle soluzioni da darsi ai problemi educativi, ma perchè di questi problemi precisano in modo indubbiamente fondato taluni dei termini più importanti.

La pedagogia gentiliana, ad esempio, prima ancora di essere discutibile sulla base di argomenti filosofici, è inficiata dal suo trascurare ostinatamente i risultati della psicologia. Che il problema educativo non si esaurisca in un problema di psicologia è indubbio, ma che gli accertamenti della psicologia possano escludere talune soluzioni filosofiche del problema, ci pare altrettanto sicuro, perchè evidentemente la filosofia non nasce da un misterioso, originario, e inverificabile, contatto con l'essere, ma è l'approfondimento

critico dei discorsi umani, e pertanto è sempre connessa storicamente a situazioni già organizzate in una cultura, a problemi sempre già in parte elaborati. Di fatto, chi prescinde dai risultati della scienza, non si garantisce una maggiore libertà ed autonomia, ma, soltanto, accetta delle impostazioni e dei termini obbiettivamente superati, in quanto prodotti da una cultura più antica e quindi, con ogni probabilità, meno efficace.

Ove la pedagogia creda di poter fare a meno del contatto con il progresso scientifico, corre il rischio di impegnarsi in uno sforzo inutile perchè volto a risolvere problemi che possono, o non essere più tali o, quanto meno, consistere in termini diversi. Si consideri la tesi, propria della pedagogia gentiliana, affermante l'unità maestro-scolaro all'interno dell'atto educativo: essa risulta, se si tien conto della descrizione che la psicologia ci dà del maestro e dello scolaro, non tanto erronea, quanto piuttosto inutile o insignificante; il maestro e lo scolaro, infatti, disponendo di energie psichiche e di strutture psicologiche diverse, non si unificano, ma si differenziano nel rapporto e nella collaborazione. Parlare di *un atto* che consuma le individualità empiriche, in pratica, o è fare una affermazione meramente verbale, oppure è esprimere qualche cosa di significante solo se ci si riferisce ad una situazione educativa anacronistica, ad esempio, ad un tipo di insegnamento retorico, nel quale effettivamente si insegnano schemi presupposti non solo all'apprendimento dello scolaro, ma alla scienza stessa del maestro: e di fatto, la libertà, orgogliosamente cercata ed affermata dal Gentile al di fuori di una concreta ricognizione storica, si tradusse in un rafforzamento dei tradizionali metodi scolastici e dei deteriori atteggiamenti autoritari. Conclusivamente: la pedagogia non è in alcun modo subordinata alla psicologia o alle altre sicenze; ma essa ha purtuttavia bisogno di queste, e ne deve tener conto, proprio perchè essa comincia donde queste finiscono. È in un tal senso che va inteso il rapporto tra sociologia ed educazione? A nostro avviso esiste indubbiamente un rapporto di questo tipo, ma crediamo se ne possa delineare anche un secondo e più complesso.

Cominciamo con l'esaminare innanzi tutto in quali forme la pedagogia tenga conto dei risultati della sociologia e li usi, come mezzi, per i suoi fini.

Se è vero che la psicologia, determinando le caratteristi-

che bio-psichiche delle diverse età evolutive, offre un efficace strumento per la conoscenza di quegli interessi su cui fa leva ogni lavoro educativo, è tuttavia anche vero che questa conoscenza resta assai schematica e generica: solo una conoscenza diretta della propria classe, e degli individui che la compongono, consente all'insegnante di programmare e condurre un lavoro che risulti veramente educativo, che cioè possa sviluppare e qualificare le energie già esistenti nei ragazzi. Se insegnare non è travasare le verità dalla propria all'altrui mente, ma, piuttosto, determinare una situazione in cui sia possibile che altre menti realizzino, sulla base e in forza di proprie energie, un apprendimento, è chiaro che la conoscenza delle energie, cioè degli interessi operanti, è assai più utile di qualunque altra virtù educativa o di qualunque altro accorgimento didattico. Bravo insegnante, vero maestro, è sempre stato non colui che parla bene, che sa tutto, o che spiega con chiarezza, ma, semplicemente, colui che interessa: ora, questo riuscire ad essere interessanti, questo sapere mettere in moto le attività degli scolari, da che cosa dipende? Taluni affermano, da una sorta di conoscenza intuitiva dei ragazzi e del loro animo: una « sensibilità » educativa sarebbe cioè la prima dote dell'insegnante; in altre parole, educatori si nasce. C'è certo una gran parte di vero in questa affermazione, così come è vero che le capacità individuali sono sempre, in certa misura almeno, qualcosa di nativo e costituzionale: ma noi crediamo che parlare di « sensibilità » e basta, sia un semplificare arbitrariamente il problema. Dietro quella che si suole chiamare sensibilità, ci sono in pratica realtà molto più complesse, ci sono delle idee, dei giudizi operanti, c'è, in somma, una cultura adeguata alla situazione. All'origine di ogni opera storica, e così anche all'origine del successo di un insegnante, noi crediamo che ci sia sempre, almeno in parte, una questione di idee: le idee, appunto, sulla base delle quali l'insegnante progetta, organizza, misura, corregge il suo lavoro. Secondo noi, il tipo di cultura adeguata ad una azione educativa è una cultura di tipo sociologico.

La sociologia è certo estremamente utile, se non indispensabile, tanto alla scienza dell'educazione, come al concreto lavoro scolastico. La scienza dell'educazione — cioè quel complesso di risultati che, metodicamente elaborati, sono a disposizione, non solo dei singoli sperimentatori che li hanno conseguiti, ma di tutti coloro che intendono saggiarne la fruibilità, almeno attraverso una conoscenza di tipo teorico — trova nella « sociologia » uno strumento conoscitivo che, insieme, le fornisce dei risultati e un metodo. Indagini sociologiche, ad esempio, sul livello di cultura dei diversi gruppi sociali, sull'impiego del tempo libero, sulla natura e l'importanza delle letture o dei divertimenti, sul successo nel lavoro, ecc., costituiscono tutte uno sfondo su cui la pedagogia può muoversi con una concretezza ed una efficacia assai maggiori di quelle che le sono consentite da un orizzonte costituito di luoghi comuni o di osservazioni personali poco rigorose e non verificabili. Se, come ogni pedagogia ammette, lo studio e il lavoro scolastico devono essere in organica connessione con la vita extra scolastica, è chiaro che tutto ciò che accerti le forme e i significati operanti nella vita non-scolastica, vale come uno strumento di primo ordine anche per precisare la forma e la natura del lavoro scolastico. Una scienza dell'educazione che utilizzi i risultati della psicologia e della sociologia ha maggiori probabilità di conseguire risultati seri e scientifici che non quella che muove da una sensibilità personale o dai luoghi comuni di una ricognizone storica affrettata e banale.

Se una scienza dell'educazione che trascuri i risultati della psicologia e sociologia ha di necessità un carattere verbalistico e retorico, e quindi, di fatto, risulti incapace di correggere in meglio le impostazioni tradizionali, ma, piuttosto, le confermi e le rinnovi in quanto queste hanno di difettoso, un educatore che trascuri di darsi una cultura psicologica e sociologica mancherà dei primi strumenti per un lavoro educativo personale, e, di fatto, si disporrà passivamente all'interno del sistema scolastico esistente e ne assimilerà, insieme agli eventuali meriti, tutti gli indubbi difetti. La carenza di una cultura psicologica e sociologica negli insegnanti è, crediamo, la causa prima della immobilità delle nostre strutture scolastiche e dei nostri metodi educativi: dagli studi universitari escono ogni anno giovani laureati in possesso di una preparazione specifica più che sufficiente, in genere, all'insegnamento nelle scuole medie; per lo più essi sentono anche una sincera esigenza di libertà, e quindi dovrebbero diventare un elemento rinnovatore della scuola. Non vi riescono proprio perchè mancano degli strumenti operativi necessari; immessi nella scuola, dovendo di fatto operare, non possono non assumere quegli stessi metodi e strumenti tradizionali che avevano magari criti-

cato sino allora sulla base delle proprie esperienze di scolari, ma che tuttavia restano gli unici di cui conoscano l'esistenza e il funzionamento.

Noi temiamo che solo assai lentamente e a fatica si potrà rompere questo circolo vizioso, e si giungeranno a condurre esperimenti educativi di tipo nuovo i quali consentano — anche nel nostro paese — la formazione di una pedagogia come scienza, la quale a sua volta consenta di estendere, generalizzare e consolidare nelle scuole, lo spirito, il metodo e le tecniche nuove. È indubbio che, da un punto di vista istituzionale, le nostre scuole, almeno sin dai tempi della riforma Gentile, si sviluppino, per così dire, in ciclo depressivo, cioè le ragioni del loro peggioramento sono interne al loro stesso modo di funzionare, per cui più funzionano e più peggiorano: da un punto di vista generale, però, questo ciclo depressivo viene anche creando le condizioni che richiedono sempre più chiaramente una modifica strutturale. Soltanto una rivoluzione scolastica potrà consentire ai nostri istituti di migliorare funzionando, cioè di correggersi, e non di deteriorarsi, in proporzione alla estensione e alla generalità della loro diffusione.

Come abbiamo accennato, tuttavia, il rapporto tra sociologia ed educazione non si configura soltanto, e rigidamente, come un rapporto mezzi-fine; a meno che, con il Dewey, non si intenda che i mezzi finiscono sempre per mettere in questione i fini. Ove gli educatori utilizzino realmente nel loro lavoro una impostazione sociologica, non dovranno rivedere soltanto i propri strumenti, ma, crediamo, anche i propri ideali.

Si pensi a che cosa sono oggi i programmi, le divisioni delle materie, la distribuzione delle ore di insegnamento, il rapporto tra lavoro scolastico e compiti a casa, e, conseguentemente, tra lezione e interrogazione; si pensi a tutte queste più esterne ed evidenti funzioni del discusso apparato scolastico, e si dovrà riconoscere che oggi esse sono subordinate, acriticamente, ad un ideale educativo trasmessoci come perfetto dalla tradizione, e su cui la sociologia è chiamata invece ad operare degli accertamenti il più possibile consapevoli. Se si tien fede ad un punto di vista sociologico, si dovrà riconoscere che l'ideale educativo proposto e perseguito nelle nostre scuole non è il migliore e, comunque, non è certo l'unico possibile: esso è storicamente legato ad un tipo determinato di cultura, proprio, sociologicamente, di alcuni gruppi umani assai ristretti. Per quanto spazio si sia concesso all'informazione scientifica e tecnica, per quanto si sia tentato di dare un carattere civile all'educazione, la nostra scuola resta fondamentalmente una scuola di « letterati », e una scuola chiusa alla democrazia, nel senso che essa non promuove abiti di responsabilità. Il modello ideale a cui noi leghiamo il lavoro scolastico è un modello anacronistico: la centralità ancora oggi riconosciuta al latino ne è il segno e il simbolo; questo modello, secondo noi, risale sostanzialmente al cosiddetto umanesimo formalistico, anche se vi si possono individuare successive stratificazioni e nuovi apporti dovuti, in particolare, alla cultura positivistica e a quella romantica.

Se si accetta invece di verificare il significato del lavoro scolastico e di misurarne i risultati nella effettiva fruizione sociale che esso riesce a promuovere, si sarà costretti a sottoporre a revisione non solo i dettagli ma tutta la struttura dell'attuale sistema.

Si potrebbe, però, da parte di taluni, obbiettare: e al modello caduto, quale nuovo modello si sostituirà? Per chi accetti un punto di vista sociologico, la risposta non può essere, crediamo, che una sola: se è vero che la società si costituisce in una pluralità di gruppi, i quali fanno valere competitivamente le loro funzioni e le loro esigenze, l'ideale educativo deve rispecchiare questa competizione: come lo Stato si costituisce accettando e utilizzando la pluralità di energie operanti nel corpo sociale, così la scuola deve costituirsi in questa competizione, e provare la sua efficacia non attraverso una arbitraria selezione, che è di idealità come di uomini, non imponendo un ideale restrittivo e già pregiudicato, ma solo rispettando la libertà e conservando sempre fiducia nella positività di una competizione di ideali veramente aperta e operante.

SOCIOLOGIA E STORIOGRAFIA

Marxismo e sociologia. Il concetto di formazione economico-sociale

di

CESARE LUPORINI

Il marxismo non è una filosofia « senza presupposti », una filosofia *circolare*. Esso anzi critica le filosofie senza presupposti, mostrandone la natura e la genesi *ideologica*. « I presupposti da cui partiamo — scrivevano i fondatori del materialismo storico nella *Deutsche Ideologie* — non sono arbitrari, non sono dogmi, sono invece presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione ». E più oltre si legge: « Il primo presupposto di tutta la storia dell'uomo è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi ».

In che cosa consiste l'*umanità* di questi individui umani viventi?

Si tratta, innanzi tutto, di quel rapporto attivo dell'uomo con la natura nella produzione dei propri mezzi di sussistenza, e quindi delle proprie condizioni di vita, che si chiama *lavoro*: il quale, in quanto umano, implica in modo essenziale la rappresentazione cosciente del fine, e quindi lo sviluppo della mente.

I rapporti reciproci fra gli uomini possono esser considerati sotto vari aspetti, a cominciare da quelli inerenti alla riproduzione della specie. Ma i rapporti fra gli uomini, proprio in quanto umani, sono, innanzi tutto e fondamentalmente, quei rapporti che vengono a stabilirsi « in relazione al materiale, allo strumento e al prodotto del lavoro ».

Il marxismo li chiama rapporti di produzione, intendendo con ciò quelle relazioni in cui gli uomini vengono a trovarsi fra di loro nell'appropriarsi e nel modificare la natura mediante atti tecnici e consapevoli, mediante quell'attività di lavoro in cui scocca la scintilla dell'intelligenza; e li considera il fondamento di ogni rapporto umano, proprio in quanto umano. Fuori e prima di essi non c'è l'uomo, ma solo l'animale. Questo è tutto il fondamento *materialistico*

del marxismo come concezione dell'uomo e della storia umana. Esso coincide dunque intieramente col suo umanismo.

In quanto *critica* dell'economia politica il marxismo ha mostrato appunto che ciò che l'economia classica concepiva come cose sono in realtà rapporti fra uomini, e quindi rapporti sociali sempre determinati. Se vi fu un materialismo volgare che diceva l'uomo essere quello che mangia (ossia, più in generale, potremmo estendere, quel che consuma), il marxismo non capovolge semplicemente questa proposizione, affermando che l'uomo è quel che produce, ma piuttosto che l'uomo è innanzi tutto il modo e i rapporti in cui produce, ossia è il proprio essere sociale.

Entro i quali rapporti si accumulano e si differenziano, nello svolgimento storico, la forza, le energie, la ricchezza, l'esperienza, l'abilità, l'intelligenza e la scienza atte a produrre. Di qui è facile comprendere come il marxismo concepisca tutta la storia umana fin'ora svoltasi, nel suo filo conduttore, in quella coesione intrinseca che costituisce *sviluppo* (il quale non è da intendersi a guisa di un processo semplice e lineare), come una dialettica tra i rapporti di produzione e forze produttive.

I rapporti di produzione non sono dunque una *generalizzazione* di singoli o particolari atti umani, bensì i nessi reali in cui gli atti umani come tali si producono. Non una generalità, nel senso di generalizzazione, ma, di volta in volta, o di grado in grado, un *totum,* una totalità.

Questo mi sembra, il punto fondamentale della sociologia marxista, o, se si voglia, il punto che segna la differenza radicale fra marxismo e ciò che altrimenti s'intende per sociologia. Ed è anche, per altro verso, il punto fondamentale di differenza e di contrasto tra il marxismo e lo storicismo idealistico che concepisce come unica realtà o concrezione storica ciò che esso chiama *l'individuale.*

Scrive, ad esempio, Marx contro l'ipostatizzazione e il falso uso del concetto di *produzione in generale*: « Quando si tratta di produzione, si tratta sempre di produzione a un grado determinativo di sviluppo sociale ». Alla quale tesi giova qui accostare l'altra: « Ogni produzione è appropriazione della natura da parte dell'individuo entro e per mezzo di una determinata forma della società ».

La società, che il marxismo non considera speculativamente come ente a sè stante, come un « unico soggetto », è quell'insieme di relazioni fra gli uomini che di volta in volta, ossia di fase storica in fase storica, con le varie differenze di svolgimento dei popoli che costituiscono l'umanità, ha una forma o struttura, in quanto totalità o sistema di rapporti di produzione.

Si tratta di quel concetto di *formazione economico-sociale,* essenziale nel marxismo, del quale Lenin nella sua polemica col sociologo russo Mikhailovskij, sulla fine dello scorso secolo, diceva che aveva « innalzato per la prima volta la sociologia al livello della scienza ». Scriveva allora Lenin: « Non era mai avvenuto, e non avviene neppure oggi, che i membri della società immaginino il complesso dei rapporti sociali nei quali essi vivono some qualcosa di determinato, di intiero, — dominato da un principio; al contrario, la massa si adatta incosciamente a questi rapporti, ed è così lontana dall'immaginarseli come rapporti storici e sociali particolari che la spiegazione, per esempio, dei rapporti di scambio nei quali gli uomini sono vissuti per molti secoli è stata data soltanto in questi ultimi tempi ». Il marxismo li chiama anche « rapporti sociali materiali » in quanto appunto essi esistono indipendentemente dalla consapevolezza che gli uomini ne abbiano. Questa discriminazione viene ad avere importantissime conseguenze per ciò che riguarda la relazione fra l'essere sociale degli uomini e la loro coscienza; e comporta la distinzione (e la dialettica) fra la loro coscienza tecnica o scientifica, come si realizza ad esempio nel lavoro e nell'esperimento (con le attività teoriche implicate), e quella meramente sociale o ideologica, in relazione alle soprastrutture. Cioè, conseguenze incalcolabili per tutte le scienze storico-sociali, dall'economia alla psicologia, all'etnologia, al folklore, alla scienza politica, e, *last but not the least,* all'attività storiografica. Non mi posso qui fermare su nessuna di esse. (Ma è necessario ricordare che in connessione col concetto di « formazione economico-sociale » si stabiliscono per il marxismo le grandi partizioni periodizzanti della storia, ossia il fondamento obiettivo della storiografia).

Mi limiterò alla questione della sociologia. Nella già citata discussione con Mikhailovskij, Lenin osservava che il materialismo storico creava la possibilità di una sociologia veramente *scientifica,* in quanto, « discriminando i rapporti di produzione come struttura della società », dava « un criterio completamente oggettivo » per « distinguere nella rete intricata dei fenomeni sociali, i fenomeni importanti e i fenomeni meno importanti », togliendo la sociologia dal sog-

gettivismo. Non è questa una distinzione arbitraria e approssimativa, ossia, essa medesima, nel senso peggiore, soggettiva. Si tratta di una distinzione rigorosa, di carattere dialettico (senza di cui, fra l'altro, non sarebbe possibile orientarsi nella pratica): importante è quel fenomeno o momento che costituisce l'elemento determinante rispetto agli altri (e fornisce quindi anche il principio sistematico per la loro conoscenza). Solo questa distinzione permette, diceva Lenin, di trarre la sociologia da quella situazione in cui si era fino allora mantenuta, « nel migliore dei casi », e cioè di essere « soltanto una descrizione dei fenomeni sociali, una raccolta di materiale greggio ». Per quanto la sociologia oggi, nelle sue varie scuole ufficiali, sia assai mutata da quella della fine del XIX secolo, che si appoggiava alla filosofia positivistica e alle sue *certezze*, credo che l'osservazione di Lenin mantenga tutta la sua portata critica.

Ma che cosa significa, in tal senso, nel marxismo, aver portato la sociologia sul piano della scienza? Significa che solo congiuntamente alla discriminazione essenziale dei rapporti di produzione come struttura della società può aversi un'applicazione non casuale e arbitraria ai fenomeni sociali del « criterio scientifico generale della reiterabilità ». Osservava appunto Lenin: « L'analisi dei rapporti sociali materiali ha subito dato la possibilità di rilevare la reiterabilità e la regolarità, e di generalizzare i sistemi di diversi paesi in un unico concetto fondamentale di *formazione sociale* ». Tale generalizzazione non urta affatto quel carattere di interezza come lo aveva chiamato Lenin, ossia di totalità (termine hegeliano assai caro a Marx) dei rapporti di produzione effettivamente e storicamente dati, ma anzi lo presuppone: presuppone appunto i « sistemi di diversi paesi ». E qui Lenin chiariva: « Soltanto questa generalizzazione ha permesso di passare dalla descrizione (e dall'apprezzamento dal punto di vista dell'ideale) dei fenomeni sociali all'analisi rigorosamente scientifica di tali fenomeni, discriminando, per spiegarci con un esempio, ciò che distingue un paese capitalistico dall'altro e analizzando ciò che è comune a tutti ».

Riduzione allora della sociologia all'economia? Niente affatto. Non riduzione, ma intrinseca articolazione. Possiamo far parlare ancora Lenin. Dopo aver rapidamente sintetizzata l'ossatura 'economica' dell'opera fondamentale del marxismo, *Il Capitale*, egli scrive: « Questo è lo scheletro del *Capitale*. Tutto sta però nel fatto che Marx non si accontentò di questo scheletro, che egli non si limitò alla sola 'teoria economica' nel senso abituale della parola, che egli — pur *spiegando* la struttura e l'evoluzione di una data formazione sociale *esclusivamente* con i rapporti di produzione — investigò ciononondimeno sempre e dappertutto le soprastrutture corrispondenti a questi rapporti di produzione, rivestì lo scheletro di carne e di sangue ». (E, sia detto fra parentesi, questa metafora dello scheletro e di ciò che lo riveste e ne consente la funzionalità vale anche a indicare quel rapporto fra struttura e sovrastruttura, nel marxismo, che vediamo tante volte incompreso e deformato, come l'operare del dio ascoso o altre trovate del genere). Non dunque mera opera di 'teoria economica' o di 'critica dell'economia', ma anche, e nel suo complesso, opera di sociologia in senso critico e scientifico.

Ossia non metafisico e speculativo. Come il « chimico metafisico » — ricorda Lenin — cessò di esser tale, e fu scienziato, quando, imparando a indagare di fatto i processi chimici, non si pose più in astratto la domanda: che forza è l'affinità chimica? e come la biologia e la psicologia divennero scienza quando furon messe da parte, e non furon più considerate *preliminari*, le questioni: che cos'è la vita e la forza vitale? che cos'è l'anima? — così, nel campo della sociologia, « il gigantesco passo in avanti compiuto da Marx consiste appunto nell'aver rigettato tutti quei ragionamenti intorno alla società e al progresso in generale e nell'aver dato invece l'analisi scientifica di una società e di un progresso: — della società e del progresso capitalistici ».

Ricordare a questo punto che il marxismo non concepisce le formazioni economico-sociali come qualcosa di statico, credo che sarebbe cosa ovvia. Esse sono formazioni storiche, caratterizzate da un processo di ascesa e da un processo di decomposizione ad opera delle forze in esse sviluppatesi. Quando i rapporti di produzione da forme di sviluppo delle forze produttive si convertono in loro catene, subentra un'epoca di rivoluzione sociale.

Ma qui incontriamo l'accusa che lo storicista idealistico fa al marxismo, l'accusa di *naturalismo*. (E naturalismo significa nel suo linguaggio, com'è noto, *antistoria*). Solamente, questa per il marxismo non è affatto un'accusa; è anzi l'indicazione di un carattere essenziale e peculiare alla *storicità* delle « formazioni economico-sociali ».

Diceva appunto Marx nella Prefazione al *Capitale*: «Il mio punto di vista sta nel concepire lo sviluppo della formazione economica della società come un processo storico naturale». A questo «punto di vista» è congiunta la possibilità di studiare le leggi del funzionamento e della evoluzione di una formazione economico-sociale, e nella fattispecie, come scriveva Marx, «la legge economica del movimento — *das oekonomische Bewegungsgesetz* — della società moderna»; ossia della società borghese-capitalistica.

Legge alla stessa guisa, come affermava Marx, di un *Naturgesetz*, di una legge di natura; ossia che agisce con la forza di una legge di natura. A ciò è legata la possibilità della previsione. È noto che proprio sulla base di una previsione i fondatori del marxismo diressero, e cercarono di dirigere, le lotte del proletariato nei vari paesi, come faranno poi i loro prosecutori. Io penso che siano oggi dei timidi marxisti coloro che cercano di velare o di attenuare questo aspetto essenziale del marxismo. Previsione non è profezia. Sarà forse qui bene ricordare che è un carattere essenziale della scienza moderna, voglio dire di quella nata sul terreno dell'indagine della natura nel XVII secolo, il fare previsioni. Il problema di scoprire le condizioni future di un sistema sulla base della conoscenza del suo stato presente e le leggi regolanti tali cambiamenti, è appunto un problema che contraddistingue in modo essenziale la scienza moderna da quella antica; ed è il problema stesso di conoscere il reale nel suo dinamismo e non staticamente.

Con ciò non si preclude affatto la discussione sulla natura e i caratteri del *Naturgesetz,* della legge di natura: la si immette anzi in una più vasta e complessa problematica. La dimostrazione, compiuta dal marxismo, per quanto riguarda le umane formazioni economico-sociali, del carattere storico e relativo di queste leggi, è essa stessa un elemento di tale discussione generale. Forse, per avere un riferimento concreto, giova ricordare che quando tutta, si può dire, la scienza ufficiale dell'economia considerava ancora la libertà di commercio alla stregua di una *legge naturale eterna,* ossia di un modello assoluto, della vita economica, Marx dimostrò il suo carattere storico; la sua relatività cioè a una fase storica determinata dello sviluppo economico. E, senza che ve ne fossero ancora elementi rilevanti nella realtà, dimostrò come la libera concorrenza determini la concentrazione della produzione e come questa, a sua volta, a un certo grado di

sviluppo conduca al monopolio. Fu questa poi la dialettica effettiva della società capitalistica.

Ma in questa sede non si tratta di stabilire se una determinata previsione si è verificata giusta o non giusta, e in che misura o per quali ragioni. Si tratta di discutere piuttosto l'ammissibilità stessa di questo tipo di considerazione per il mondo storico-umano. Mi sembra che da questo punto di vista stiano oggi cadendo, anche da noi, parecchi pregiudizi, i pregiudizi creati dallo storicismo idealistico. Quando vedo che Nicola Abbagnano scrive: «Ciò che veramente apparenta la sociologia con le scienze naturali è il carattere dominante dei loro oggetti rispettivi: la ripetibilità, che rende possibile la previsione», non posso non provare un moto di consenso. Il dissenso e la discussione cominciano dopo, mentre con lo storicismo idealistico cominciano prima: nonostante certi aspetti comuni nella polemica contro l'intrusione nella storiografia del *sociologismo* di impronta posivistica, o di schemi e tipi sociologici costruiti su quello stampo. Polemica che lo storicismo idealistico crociano ereditò dal marxismo, donde esso prese le mosse alla fine del secolo scorso, svolgendola poi sul proprio terreno.

Ma a questo punto mi sembra non poco importante mettere in chiaro che per il marxismo la *naturalità* del processo *storico* delle «formazioni economico-sociali», e delle leggi del loro funzionamento e movimento, comincia al di là delle singole volontà individuali. Scriveva Federico Engels: «....la storia si fà in modo tale che il risultato finale balza sempre fuori dai conflitti di molte volontà singole.... Esistono dunque innumerevoli forze che si incrociano, esiste un numero infinito di parallelogrammi di forze da cui esce una risultante, l'avvenimento storico, che può essere considerato a sua volta come il prodotto di una forza che agisce come un tutto, *in modo incosciente* e cieco. Perchè ciò che ogni singolo vuole, viene impedito da ogni altro singolo, e ciò che ne risulta è qualcosa che nessuno ha voluto. Così la storia procede sin'ora [questo «sin'ora», questa limitazione, ha naturalmente molta importanza nel marxismo] a guisa di un processo storico naturale ed è anche sottoposta sostanzialmente alle stesse leggi di sviluppo».

Queste parole di Engels mi offrono il destro per un chiarimento che mi sembra essenziale. Quando ho detto che i rapporti di produzione non sono la *generalizzazione* di singoli atti umani, ma il nesso reale, la totalità sempre storica-

Appunti sull'odierno problema della storia

di

RENATO ZANGHERI

AD un allievo che gli aveva presentato un suo lavoro, si racconta che un nostro illustre storico proponesse, or non è molto, di cambiar la parola *classe* con la parola *ceto*. Il resto stava bene. Per quanto sembri ingenua l'opinione che una realtà si cancelli col mutarne la nomenclatura, l'aneddoto è verosimile, e dimostra l'ossessione che il concetto e persino il termine di classe sociale esercitano sulla mente degli epigoni dell'idealismo (1). È vero che sono lotte di classe quelle che Machiavelli narrò nelle *Istorie fiorentine,* e quelle che Thierry espose nell'*Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers Etat.* Ma il concetto di classe sociale e di lotte delle classi oggi ha assunto un significato attuale e polemico, e la considerazione di esso, nella formulazione scientifica datagli dal materialismo storico, è turbata da elementi passionali che spesso non consentono la serenità del giudizio.

È frequente ad esempio nel Croce la rappresentazione immaginosa della storia, secondo il marxismo, come « storia di galeotti che una mano di aguzzino tiene per lunga serie di secoli nella schiavitù, per un'altra serie nel servaggio, e per i secoli moderni nel salariato » (2); quasi si tratti di una sola ed unica lotta di classe, per tutti i luoghi e le epoche, con la semplice differenza di una diversa forma di sfruttamento. Laddove il materialismo storico, al di là di ogni semplificazione, concepisce il vario avvicendarsi delle classi

(1) « Lasciar perdere quella parola », « o adoprarla il meno possibile », aveva consigliato il Croce a proposito dell'uso del termine di borghesia. B. CROCE, *Etica e politica.* Bari, 1945, p. 329-30.

(2) CROCE, *Filosofia e storiografia,* Bari, 1946, p. 262.

nella storia attraverso un complesso e multiforme processo di sviluppo (3).

Frequente anche l'affermazione che nel marxismo la classe dominante sia intesa come « classe economica » e la lotta delle classi come lotta meramente economica (4). Mentre è vero bensì che l'antagonismo di classe è inerente ai rapporti di produzione, ma non si risolve in essi. Le antitesi della produzione si ripercuotono nelle relazioni giuridiche, penetrano la vita dello Stato; i contrasti della società civile prendono forma nell'ordine politico. « Ogni lotta di classe — è scritto nel *Manifesto* — è lotta politica ».

Ma la classe dominante, occupata nelle imprese economiche, non potrebbe esercitare direttamente il suo dominio nella sfera etica e politica, obietta il Croce. Questo vuol dire soltanto che la classe dominante si crea un ceto di intellettuali non legato direttamente alla produzione, per gli uffici di direzione culturale e di governo. È tanto reale questo ceto, quanto sono reali le idee di cui è portatore e diffusore. Senza di esse nessuna classe sarebbe capace di esercitare una funzione egemonica, dirigente nella vita nazionale, e resterebbe — per usare l'espressione di Gramsci — in una fase economico-corporativa (5).

Alla stregua di questi fecondi concetti storiografici, ripetere che per il marxismo le idee sarebbero « parvenze » e « illusioni » potrà forse avere qualche utilità polemica, ma certo non contribuisce alla serietà di una discussione scientifica, quale a noi pare debba aver luogo oggi, in una situazione di innegabile incertezza e inquietitudine della nostra cultura storica.

« Non si tratta — scriveva Antonio Labriola — di estendere il cosidetto fattore economico, astrattamente isolato, a tutto il resto, come favoleggiano gli obiettatori; ma si tratta invece e innanzi tutto di concepire storicamente la *economia,* e di spiegare il resto delle mutazioni storiche con le mutazioni sue ». Spiegazione, del resto, difficile e delicata,

(3) Si veda in proposito L. DAL PANE, *Intorno alle origini del materialismo storico. 3: La dottrina delle lotte delle classi,* in *Giornale degli economisti e Annali di economia,* 1939, fasc. II-2 p. 874 ss.

(4) CROCE, *Conversazioni critiche,* serie V. Bari, 1939, p. 212-3.

(5) Già nella *Ideologia tedesca* troviamo che la divisione del lavoro si manifesta anche in seno alla classe dominante « come divisione del lavoro intellettuale dal lavoro materiale ». K. MARX - F. ENGELS, *Sul materialismo storico.* Roma, 1949, p. 30.

perchè « il processo di derivazione e di mediazione è assai complicato, spesso sottile e tortuoso ». Sarebbe bella — celiava il Labriola — che in nome del materialismo storico si prendesse ad illustrare la *Divina Commedia* col conto delle pezze di panno che vendevano i mercanti fiorentini (6)! È cioè assurdo credere che il materialismo storico autorizzi a riferire meccanicamente singoli prodotti ideali a singoli aspetti dell'economia. « La struttura e le superstrutture formano un « blocco storico » cioè l'insieme complesso e contradditorio e discorde delle soprastrutture è il riflesso dell'insieme dei rapporti sociali di produzione » (7). Nel concetto di « blocco storico » elaborato da Gramsci è la negazione di ogni schematico dualismo di struttura e soprastruttura, come nel concetto di « egemonia » è la critica di ogni interpretazione economistica del materialismo storico.

Al Croce dobbiamo non poche delle storture e deformazioni che circolano a proposito della concezione materialistica della storia, fra cui quella che ivi le epoche storiche siano « logicamente dedotte l'una dall'altra », come nelle vecchie filosofie della storia, secondo un « deteriore hegelismo » (8). Tutt'altro è in verità il metodo secondo il quale gli uomini sono colti « nel loro processo di sviluppo reale, empiricamente percepibile, entro condizioni determinate » (9). Questo metodo realistico fu applicato magistralmente da Marx nelle sue ricerche storiche ed economiche. Il passaggio da un'epoca all'altra, dall'una all'altra formazione sociale vi è studiato nei suoi elementi di fatto, nella sua genesi, giungendo alla scoperta che ogni formazione sociale genera dal proprio seno le condizioni materiali che necessariamente la distruggono. Così la dialettica era ricondotta dal mondo ideale a quello

(6) A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*. Bari, 1946, p. 73, 180, 226.

(7) A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Torino, 1952, p. 39.

(8) Croce, *Filosofia e storiografia*, cit., p. 247.

(9) Marx - Engels, *Sul materialismo storico*, cit., p. 16. Certo, dalla considerazione dello sviluppo storico possono astrarsi ed ordinarsi in sintesi i risultati più generali, « ma queste astrazioni, separate dalla storia reale, non hanno per sé assolutamente nessun valore. Esse possono servire solo per facilitare l'ordinamento del materiale storico, per indicare l'ordine dei suoi strati singoli. Ma esse non danno in nessun modo, come fa la filosofia, una ricetta o uno schema alla cui stregua possano ordinatamente aggiustarsi le epoche storiche ». *Ibidem*.

reale. Si è dato invece il caso che il Croce non abbia saputo intendere il realistico trasformarsi della società se non nella forma speculativa di quel « deteriore hegelismo » in cui il suo storicismo è rimasto tuttavia avviluppato.

Dallo stesso vizio è inficiata la sua interpretazione della struttura come « dio ascoso », principio trascendente la storia. Ha osservato in proposito Gramsci: « Se il concetto di struttura viene concepito « speculativamente », certo esso diventa un « dio ascoso »; ma appunto esso non deve essere concepito speculativamente, ma storicamente, come l'assieme dei rapporti sociali in cui gli uomini reali si muovono e operano, come un insieme di condizioni oggettive che possono e debbono essere studiate coi metodi della « filologia » e non della «speculazione » (10).

Si parla spesso della storiografia marxistica come di una storiografia a tesi, che trasferirebbe nel passato i problemi e le passioni del presente. Ma il concetto di struttura, come assieme di condizioni oggettive, segna il definitivo tramonto della storiografia variamente tendenziosa e l'inizio della storiografia come scienza (11). Il campo di indagine della scienza storica viene definitivamente precisato; dalla riflessione sui fatti sorge il criterio medesimo della loro valutazione. Lungi dal proiettare nel passato i problemi del presente, la storiografia marxistica parte dalla norma che nessuna formazione storica può essere giudicata, se non dal punto di vista delle sue condizioni di sviluppo.

Una storiografia scientifica, quale è concepita dal materialismo storico, non resta beninteso estranea all'animo dello storico, anzi nasce da un interesse pratico e contemporaneo, e nel passato ricerca i presupposti per intendere il presente. Solo essa respinge l'idea che la storia consista in un cumulo fortuito di accidenti, a cui si possa dar forma a libito dello storico; considera i fatti legati in un ordine a loro proprio; li ritiene in tale ordine esattamente accertabili. Una storiografia scientifica, d'altra parte, non esclude l'esposizione e la narrazione, come non propone modelli narrativi. « *Densus et brevis et semper instans sibi Thucydides, dulcis et candidus et fusus Herodotus* »: incessante varietà nell'eccellenza delle forme!

(10) Gramsci, *op. cit.*, p. 191.

(11) Cfr. L. Dal Pane, *Storia economica e storia sociale*, estr. dal *Giornale degli economisti e Annali di economia*, marzo - aprile 1952, p. 29.

Ma un reale sviluppo della scienza storica a noi pare possibile solo nella radicale opposizione alle tendenze dello storicismo speculativo, che ripone i termini stessi del problema storico non nelle cose, nei nessi storici oggettivi, ma nella mente dello storico, e considera le *res gestas* come «materia bruta», informe, finchè non siano state investite dal giudizio (12). Per cui la storiografia si abbassa ad autobiografia (13), venendo meno al suo antico ufficio di conoscere le cose accadute, che sono fuori di noi, ed hanno in sè la ragione del loro svolgimento.

A rigore, lo storicismo speculativo conduce a negare la possibilità stessa della storiografia come scienza, riducendola ad arbitrio del soggetto. Né vale, ad evitare simili conseguenze, ancorare il giudizio storico ad un criterio trascendente della verità, come il Croce ha tentato. Si ricordi in proposito la sua reazione contro chi negasse «la perpetuità delle categorie con lo storicizzarle laddove storicizzare, ossia pensare e narrare la storia non si può se non in virtù di quella sorta di aristotelico «motore immoto», che sono le categorie» (14). Ove è una netta divisione in due piani, storico e metastorico, essenzialmente diversi ed opposti per loro natura; e il giudizio risulterebbe dalla sovrapposizione di un concetto ad un fatto, di un concetto ricavato in un'altra sfera da quella dei fatti, e quindi ad essi eterogeneo.

Contro questo dualismo urta duramente l'opinione dell'Antoni che il Croce sia giunto ad uno «storicismo assoluto» eliminando ogni residuo di metafisica e di teologia (15). Per pervenirvi, avrebbe dovuto porre come assolutamente immanente alla storia il suo principio di sviluppo e di giudizio. Ma qui non è assolutezza se non del «motore immoto», di Dio, che è l'unica fonte del giudizio dei fatti e, di più, è l'unico autore di essi. E allo storico spetta di andare sulle tracce delle sue opere, che solo metaforicamente

(12) Croce, *Logica come scienza del concetto puro,* Bari, 1920, p. 185.

(13) «È mio saldo convincimento che ogni seria e schietta storia sia e debba essere " autobiografia ,, ». Id., *Conversazioni critiche,* serie IV. Bari, 1951, p. 159.

(14) Croce, *Filosofia e storiografia,* cit., p. 193.

(15) C. Antoni, *Studi sulla teoria e la storia della storiografia,* in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana. 1896 - 1946,* I. Napoli 1950, p. 64. Vedi, in contrario, F. Battaglia, *Teoria e pratica, giudizi individuali e giudizi di valore nella storia secondo il Croce,* in *Il problema della storia.* Milano, 1944, p. 82, 85.

o simbolicamente sono da ritenersi opere di persone reali, ma che in effetti «sono sempre sovrapersonali, opere dello spirito». Sicchè la storia non è formazione di se stessa, autoformazione, quale dovrebbe essere in uno storicismo verace; ma rivelazione di un altro da se stessa; e allo storico, dunque, non congeniale, ma straniera: perchè non è l'uomo che l'ha fatta e pertanto può conoscerla, secondo la degnità vichiana, ma è Dio che l'ha fatta, ed a lui ne è propriamente riservata la conoscenza. «La vera storia dovrebbe scriverla Dio» (16).

Storicismo teologico: e lasciamo di esaminare se la definizione non sia in sè contraddittoria. Ma l'indagine storica mira all'intelligenza degli accadimenti umani, di questo trattato diplomatico, di questa crisi di sovraproduzione, di quest'opera letteraria. Non è suo fine scrutare i disegni della provvidenza. Riconosciamo volentieri che non tutto il pensiero crociano sulla storia può ridursi a simile valutazione. Ma dietro ogni sforzo del Croce di affermare l'unità dell'atto del conoscere con l'avvenimento conosciuto, si rizza l'ombra delle «eterne categorie», «creatrici eterne della realtà come storia». E quest'ombra oscura e sfigura gli avvenimenti umani come opere dell'uomo (17).

Ha notato lo Chabod come nella *Storia d'Europa* del Croce appaia lo svolgersi non di azioni pratiche, ma di forze spirituali, che da un «sopramondo» guidano gli eventi. Il saggio dello Chabod sul *Croce storico,* che è un finissimo ritratto intellettuale e morale, ci pare offra la dimostrazione migliore della inadeguatezza della metodologia crociana, proprio nel contrasto, a cui lo Chabod dà rilievo, con le doti empiriche, vorremmo dire, del Croce autore di saggi e profili storici, erudito e scrittore (18). Ma non diremmo, più in

(16) Questa citazione del *Don Carlos* era già nella prima memoria crociana sulla storia; ora in *Primi saggi.* Bari, 1951, p. 39.

« La teologia — nota giustamente il Matteucci — è la struttura fondamentale dello storicismo crociano ». N. Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi.* Milano, 1951, p. 35.

(17) A questa conclusione ci pare debba giungere, a maggior ragione, il pensiero cattolico, per il quale il piano della storia diventa conoscibile solo attraverso la rivelazione: il che ci fa dubitare della concepibilità di una storiografia cattolica rigorosamente intesa. Per le discussioni in proposito, vedi: *Il problema della storia. Atti dell'VIII Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari.* Brescia, 1953.

18) F. Chabod, *Croce storico,* in *Rivista storica italiana,* 1952, fasc. IV, p. 511.

generale, che in un « fiuto » del passato e nella rappresentazione artisticamente evidente debba consistere tutto il lavoro dello storico. La storia è accertamento e narrazione, è vero; ma è, nel suo fine ed essenzialmente, scioglimento di problemi; e l'intuizione è bensì un momento indeclinabile della conoscenza, ma essa è del particolare: solo coi concetti cogliamo il particolare nei suoi nessi necessari e molteplici e lo conosciamo adeguatamente. Concetti storici, intendiamo; che non troviamo fuori della storia, ma ricaviamo da essa ed elaboriamo nell'esperienza (19).

La crisi dello storicismo crociano appare appunto, *ex parte historicorum*, come crisi dei concetti direttivi della interpretazione e della ricerca storica. Come è provato dalla insoddisfazione per le soluzioni particolari che il Croce ha dato ai problemi che stanno oggi di fronte alla coscienza dello storico. Ma a noi non sembra che a questa insoddisfazione, che il più delle volte si presenta come esigenza di una maggiore concretezza, di un abbandono degli schemi speculativi, di una nozione più precisa dei fatti sociali, possa rispondere la proposta che con qualche insistenza viene avanzata, e che forma oggetto di questo convegno, di una nuova sociologia. La quale, se vuole consistere in un richiamo all'opportunità di concrete indagine sociologiche, è da accettare, e può essere un utile correttivo alla tendenza alle sintesi generali e alle vuote astrazioni; e se vuole essere un avvertimento allo storico dell'importanza dei fatti sociali, adempie un ufficio lodevole, anche se generico, dal momento che il materialismo storico ha definito scientificamente la natura e il ruolo delle strutture sociali nello svolgimento storico (20). Ma noi temiamo voglia essere qualcos'altro: una scienza generale e sistematica, un sistema delle leggi generali della società. Nel qual caso ad essa deve fermamente opporsi la fallacia di ogni costruzione sociologica, fondata su tipi o modelli o medie, come ora si chiamano, di fronte ai compiti di conoscenza circostanziata e specificata che allo storico sono propri.

(19) « Realtà in movimento e concetto della realtà, se logicamente possono essere distinti, storicamente devono essere concepiti come unità inseparabile ». GRAMSCI, op. cit. p. 216. In questo senso il giudizio storico non è « astraibile dal lavoro di ricerca e di indagine e di ricostruzione dello storico ». D. CANTIMORI, *Appunti sullo « storicismo »*, in « Società », 1954, n. 1-2, p. 141.

(20) Per cui si può dire che il materialismo storico « ha innalzato per la prima volta la sociologia al livello di una scienza ». LENIN, *Opere scelte*, I. Mosca, 1949, p. 76.

Alla proposta di una nuova sociologia suole oggi accompagnarsi la critica e condanna dello storicismo. Un critico recente accusa indiscriminatamente lo storicismo di postulare un « contrasto fra un mondo sociale che cambia e un mondo fisico che non cambia » (21). Ma non s'avvede di incorrere in una confusione. Se lo storicismo idealistico fissa la natura in un quadro immobile senza storia, lo storicismo marxista afferma energicamente la storicità della natura. La differenza sta in ciò, che la storia della natura è cieca, è storia di una cieca necessità e la storia dell'uomo è storia di una necessità consapevole, per cui le leggi naturali e sociali sono dall'uomo conosciute ed usate ai suoi fini.

Per questa differenza, non si può parlare di identità delle leggi della natura e della vita sociale, e, quindi, di una unità di metodo fra scienze storiche e naturali, se non nel senso più ampio che così la natura come la società sono da considerarsi e si trovano di fatto, in uno stato di perpetuo e necessario movimento e mutamento. Ma ogni trasferimento di particolari leggi naturali alla vita degli uomini, come la riduzione dell'uomo ad un essere animale, biologico (22), è da ritenersi priva di significato scientifico, e non può non condurre a un rinnovato oscurantismo, alla negazione dell'umanesimo (23), anche se talora si parta da intenzioni opposte.

L'umanità non è, certamente, l'astrazione delle sue attività mentali, una formazione puramente spirituale; ma neppure è l'astrazione dei suoi elementi biologici una formazione puramente animale. Essa ha cessato di fare semplicemente parte della natura dal momento che ha creato i propri strumenti di lavoro ed ha agito consapevolmente sull'ambiente per produrre le proprie condizioni di esistenza. Nel lavoro, manuale e intellettuale, sta la peculiarità del vivere umano; e in tale peculiarità è il fondamento della autonomia della storiografia.

(21) C. POPPER, *La povertà dello storicismo*, in « L'industria », 1953, n. 3, p. 451.

(22) Cfr. D. ANDREANI, *Signification biologique de l'histoire, son rôle social actuel*, in *L'homme et l'histoire. Actes du VI^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française*. Paris, 1952, p. 255 ss.

(23) In America la riduzione della storia a una scienza biologica è stata alla base della storiografia imperialistica e razzistica. R. HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought. 1860 - 1915*. Philadelphia, 1945, p. 148 ss.

Per i nuovi sociologi, al contrario, la storiografia sarebbe priva di leggi proprie e andrebbe riguardata come « scienza empirica a base sociologica » (24); essa dovrebbe tutt'al più fornire una « cronaca degli avvenimenti », costituendo una « fonte empirica per la sociologia » (25); sarebbe da ridursi ad una mera « *technique du document, chargée d'ètablir l'authenticité du fait historique* » (26). Così la sociologia fruirebbe dei risultati della ricerca storica, incaricandosi di elaborarne i materiali. Ma in questo modo essa abbandona le indagini dirette, nelle quali sta la sua legittimità come scienza, affidandone il compito ad attività sussidiarie e preparatorie, come la storia; e s'innalza a veduta generale della società, a « ricognizione sistematica delle strutture generali del processo storico » (27). A qual fine, è lecito chiedersi? Forse per scoprire i princìpi dei fatti? Ma i princìpi dei fatti sono nei fatti stessi, e può intenderli solo il pensiero storicamente concreto. O per estrarre dai fatti un disegno che vi sia riposto? Questo era l'obiettivo delle vecchie filosofie della storia. E la sociologia, nell'accezione che ora abbiamo considerato, non pare gran che dissimile da un surrogato delle vecchie filosofie della storia (28): come quelle, nel rincorrere una immagine riassuntiva, un paradigma della storia, lascia la realtà della storia alle sue spalle.

---

(24) A. PASQUINELLI, *Il problema della storia nel neopositivismo*, in *Il problema della filosofia oggi. Atti del XVI Congresso nazionale di filosofia*. Roma - Milano, 1953, p. 550.

(25) POPPER, *l. c.*, n. I, p. 71.

(26) O. PHILIPPE, *L'histoire dans ses rapports avec la sociologie et la philosophie*, in *L'homme et l'histoire*, cit, p. 35.

(27) E. OGGIONI, *Neopositivismo e metafisica*, in « Aut Aut », 1953, n. 18, p. 552.

(28) « Del resto non è una novità che la sociologia alle sue origini sansimoniane e comtiane avesse lo scopo dichiarato di sostituirsi alla " filosofia della storia ", o " storia universale ", (cioè alla concezione generale del corso delle cose umane) del cattolicesimo ». CANTIMORI, *l. c.*, p. 142.

Sulle storie universali sociologizzanti, vedi E. RAGIONIERI, *La polemica su la Weltgeschichte*. Roma, 1951, p. 107 ss.

SOCIOLOGIA E RELIGIONE

Sociologismo e religione

di
DARIO GALLI

PER il punto di vista sociologico la religione, al pari di ogni forma di attività umana, non è che un fenomeno essenzialmente sociale. L'elemento essenziale che la definisce è il concetto di obbligatorietà, dal quale derivano tutti gli altri suoi caratteri. Dall'esame di tutti i fenomeni religiosi quel che vi si ritrova invariabilmente è costituito dai dogmi e dai riti, i primi che sono determinate credenze che si ha l'obbligo di professare, i secondi che sono un insieme di pratiche connesse agli oggetti delle credenze, parimenti obbligatori.

I dogmi e i riti dipendono poi dal concetto di sacro attribuito a determinati oggetti o a un'unica forza che sovrasta alla natura, e che opera in senso funesto o benefico, secondo che sia violata o rispettata. I riti servono a scongiurare il male o a propiziarsi le forze del bene.

Il sentimento religioso che per i mistici o per lo psicologismo, contro cui è rivolta la dottrina sociologica, è l'elemento essenziale della religione, è qui un concetto subordinato, essendo la risonanza affettiva dei dogmi e dei riti. Esso non è un fenomeno semplice e primordiale, ma complesso e nasce dalla combinazione del timore o dell'amore con l'idea di ciò che si reputa sacro e con le impressioni che destano le pratiche del rito; non è un sentimento specifico, ma un sentimento comune, che diviene religioso, per l'aggiunta di un elemento ad esso estraneo, che è la forma dell'obbligazione.

L'obbligazione che si connette con l'oggetto di sacro, non si spiega, come per le religioni della trascendenza, con la presenza di un Dio eterno e immutabile, creatore e legislatore della natura, ma con la forza del vincolo sociale che si fa sempre più sentire e finisce col divenire preponderante. Una società impone ai suoi membri degli obblighi, la cui osservanza è la condizione stessa della sua esistenza e della sua durata.

Essa, sebbene nasca dal concorso di volontà individuali, non è la risultante di una somma di individui, ma un'entità nuova, una volontà collettiva che persegue finalità talvolta anche opposte alle volontà singole. Non solo, ma una volta costituita una volontà collettiva, non si limita a delle finalità immediate, ma si esercita liberamente, e invade la sfera dei fini più remoti. Di qui una serie di doveri incomprensibili che possono anche avere il solo scopo di tener in vita il giuoco dell'attività sociale.

La religione ridotta a dogma o a rito si vuota del suo contenuto trascendente e si identifica con la stessa funzione sociale.

* * *

La religione è una realtà storica e un fenomeno complesso: ogni suo momento ha rapporti, sì, col tutto, ma non si identifica col tutto. Abbracciando l'uomo intero, è, essenzialmente, sentimento e immaginazione, ragione e disposizione morale. Come in un moto circolare ogni istante è un punto di partenza e una meta, così, nella religione, se la si consideri nel suo svolgimento storico, non c'è un effetto che non sia a sua volta causa, e non c'è una causa che non sia a sua volta effetto.

Il sentimento religioso si traduce in immagine fantastica, credenza e rito, come pure in concezione metafisica e in ideale morale. Le credenze e la pratica del culto, le concezioni e gli ideali morali non rimangono formule vuote o morte astrazioni, ma tendono a suscitare o a ravvivare dei sentimenti, a creare una tensione spirituale che ci avvicini, il più che sia possibile, a Dio. Al principio come al termine del ciclo religioso emerge l'elemento individuale nella forma sia del puro sentimento che della concezione metafisica e dell'ideale morale. In mezzo a questi due estremi va inserito il momento sociale, quale si concreta nel dogma e nel rito.

Ora si tratta di vedere quale dei vari momenti del fenomeno religioso sia più vicino all'essenza della religione. La religione si rivolge all'uomo intero ed è perciò sentimento e ragione, ma nel sentimento e nella ragione bisogna distinguere il momento dinamico da quello statico. L'emozione e l'immaginazione rappresentano il primo momento, la volontà purificata dagli istinti e le concezioni metafisiche il secondo momento. Nel passaggio dal primo al secondo momento si formula il dogma e s'istituisce il rito. Ora è chiaro che una religione che si sia risolta in volontà morale non è più religione, a rigore,

come non è più religione un mito che si sia risolto in concezione metafisica. Resta da vedere se sarà più religione il sentimento del divino con tutti i suoi riflessi nella rappresentazione fantastica o il dogma e il rito. Nella storia delle religioni questi due momenti si alternano come il movimento e la stasi, come la veglia e il sonno. Il sentimento del divino, nel senso più autentico della parola, è proprio di forti personalità religiose, il dogma e il rito sono forme in cui il sentimento del divino si rapprende, per divenire fenomeno sociale e facilmente accessibile. Ma il dogma e il rito sono un pallido riflesso della viva religiosità del genio religioso, che non può essere che un fenomeno d'eccezione. Le grandi personalità religiose suscitano necessariamente schiere di seguaci, ma i seguaci che vivono nei riflessi dell'altrui personalità, incapaci di riprodurre in sè il modello, non possono che imitarla dal di fuori, conservandone la parola e ripetendone l'azione, ma senza più l'intimo fuoco che la ravvivava. La religione, a questo punto, divenuta comunità, per sussistere, ha bisogno di una disciplina che abbracci sia le credenze che l'operare dei suoi adepti. Ora la disciplina, che è un'azione che si esercita dal di fuori sulle coscienze, deprime il sentimento che per sua natura è affatto spontaneo. Una credenza imposta o un rito prescritto può stimolare l'attenzione sulla presenza di una istituzione religiosa, ma solo raramente e solo in chi sia predisposto può suscitare una scintilla di religiosità. In se stessi non hanno alcuna forza creatrice. Sono fenomeni reliziosi anch'essi, ma fenomeni di secondaria importanza, perchè della religione rappresentano il momento negativo e non quello positivo, il momento della oggettivazione in cui il soggetto oblia se stesso, non quello in cui si potenzia come libera persona.

Se diamo uno sguardo alla storia delle religioni, notiamo un forte divario tra quei periodi in cui operano dei grandi spiriti religiosi e quei periodi in cui si riechegga la loro parola, se ne ricostruisce il contenuto e, sul loro esempio, si organizza una comunità di fedeli. Nei primi la religione è sentita come distacco ed evasione dal mondo sensibile: una nuova luce si irraggia dal genio religioso, una carità operosa si diffonde e l'animo si ritempra al contatto col divino. Nei periodi in cui la tensione religiosa si rilascia e alla potente personalità subentra il numero dei professanti il culto, alla spontaneità creatrice l'organizzazione e la disciplina, la religione ristagna in una morta gora, e invoca l'intervento di una forza che la sostenga dal di fuori in sostituzione dell'antica fede. È a questo

punto che la religione scende a patti con lo spirito del secolo, s'inserisce nel corso delle vicende umane, si fa potenza terrena, diviene Stato nello Stato, o al di sopra dello Stato. La religione in questa sua fase coincide col concetto che i sociologi ne hanno, ma in questa sua fase non è che l'ombra di se stessa. La vera, autentica religione è invece quella che coincide con la sua fervida e vigorosa giovinezza: allora, lungi dal vivere dello Stato, ne costituisce la forza propulsiva e si contrappone alla società civile come un modello alla copia, come il dover essere all'essere.

La società si costituisce per il conseguimento in comune di certi fini che sono dei beni sia utili che ideali; le forze che muovono non sono degli impulsi meccanici, ma la fede, la speranza e l'amore. A differenza della natura che sacrifica l'individuo al tutto, la società cerca di spingerlo al massimo del suo sviluppo, nello stesso tempo che cerca d'instaurare una unione di individui sempre più salda, più intima e più armonica. Questo è l'ideale, ma la realtà che deve imitarlo e nell'imitarlo ha la sua ragion d'essere ne è molto al di qua. Ora la religione ha per fine essenziale l'instaurazione del divino nell'umano, e questo fine può essere da lei conseguito solo per due vie: facendo degli uomini delle individualità perfette, ossia delle persone, e creando dei vincoli di solidarietà tra di loro da fare dei molti un'unica realtà spirituale. Unità e molteplicità sono concetti che si richiamano a vicenda. Nella società la personalità si potenzia a misura che si sviluppano i rapporti tra gli individui e l'organizzazione si fa sempre più unitaria; come, d'altra parte, la società diviene più salda, si articola in una struttura sempre più perfetta a misura che si svolge la personalità. Il progresso mira in pari tempo alla perfezione assoluta della società. Ma nella storia umana spesso si deroga dalle leggi del progresso e l'individualismo anarchico si alterna al dispotismo livellatore. Allora l'umanità si allontana dal suo modello ideale che è la divina trinità, in cui le tre ipostasi divine sono persone autentiche e ben distinte per ciò stesso che, essendo intimamente unite, non formano che un solo Dio. Ma la religione che vigila sulle vicende umane e ha il compito di ricondurre l'uomo al modello divino interviene con la sua opera fattiva di interiore rinnovamento per risospingere gli uomini sulle vie del progresso. In questa sua specifica funzione, lungi dal costituire uno dei prodotti deteriori del fenomeno sociale, la religione è anzi la forza segreta che muove la storia al raggiungimento dei suoi fini.

CONTRIBUTI STORICI

Storicismo, sociologismo e naturalismo nel pensiero di Dewey

di

TINA MANFERDINI

UN'ATTENTA lettura delle opere più mature di Dewey (1) ci consente di rilevare, soprattutto in rapporto alla teoria dell'esperienza, alcuni motivi di un sociologismo di indole storicistica, i quali, se pure in ultima e definitiva istanza frustati per il permanere, nella mentalità del filosofo americano, di un residuo dogmatico di scientismo naturalistico, possiedono tuttavia nel pensiero di Dewey un'importanza di primo piano, costituendo essi la base su cui il Dewey poggia per svolgere la sua efficace critica all'assolutismo delle metafisiche tradizionali.

Vogliamo qui di seguito enucleare alcuni di questi motivi, mediante un'analisi sufficientemente documentata, e dimostrare fin dove il Dewey sia riuscito a svilupparli, mantenendosi coerente alle premesse che tali motivi comportano. Il tema su cui verterà la nostra analisi è costituito dalla nozione di esperienza, come essa si presenta nella filosofia deweyana: tale nozione è di primaria importanza, poichè essa, secondo le intenzioni del nostro filosofo, non soltanto sorregge la critica alle grandi posizioni metafisiche del passato, ma dovrebbe altresì giustificare l'assunzione dei postulati naturalistici, che costituiscono la specifica visione del mondo, teorizzata e propugnata dal Dewey.

Dewey, nel cercare di dare una definizione chiara ed esauriente dell'esperienza, si studia di liberarne la nozione da tutte le arbitrarie limitazioni a questo o a quell'aspetto della realtà, rilevando il procedimento fallace, mediante il quale i

(1) Cfr. *Experience and Nature,* Chicago, 1925; *The Quest for Certainity* (1929); *The Inclusive philoscophic Idea,* (1928); *Logic, the Theory of Inquiry,* (1938); *Freedom and Culture,* (1939).

filosofi « dialettici » estraggono dalla complessità dell'esperienza stessa questa o quella struttura, relativa ad un settore particolare di essa; la ipostatizzano come esaustiva, cioè inclusiva della totalità, e su tale nozione astratta si basano, per erigere delle costruzioni metafisiche, che pretendono di avere una validità assoluta e incondizionata.

Occorre abbandonare il metodo delle semplificazioni arbitrarie, poichè, come dice Dewey, « il metodo empirico ci ammonisce che i sistemi che cominciano dalle cose cosiddette ultime e semplici hanno sempre lavorato con dadi truccati; le loro premesse sono state escogitate proprio per giungere alle conclusioni desiderate ». (2) Occorre dare all'esperienza tutta la complessità di contenuto e la molteciplità di strutture, che le sono propri; pertanto il Dewey, cercando di esprimere questa nuova, più adeguata definizione dell'esperienza, introduce l'analogia con la storia e con la cultura, in senso antropologico. L'esperienza, come punto di accesso alla spiegazione del mondo in cui si vive, è da intendersi in tutta la sua pienezza e complessità, cioè così vasta e profonda come la storia del mondo stesso: e poichè la storia effettiva non accade nel vuoto, essa include anche la terra e i correlati fisici dell'uomo. Come la storia, anche l'esperienza include non soltanto i contenuti, gli eventi sperimentati, i « fenomeni », ma altresì le strutture che informano tali contenuti, cioè i processi dello sperimentare. « Per la filosofia l'esperienza è un metodo, non un contenuto oggettivo particolare. Essa rivela anche quella specie di metodo di cui la filosofia ha bisogno. L'esperienza include i sogni, la pazzia, la malattia, la morte, il lavoro, la guerra, la confusione, l'ambiguità, la menzogna e l'errore; include i sistemi trascendentali come gli empirici; la magia e la superstizione come la scienza. Include quell'inclinazione che impedisce di imparare dall'esperienza, come l'abilità che trae partito dai suoi più deboli cenni. Questo fatto condanna senz'altro ogni filosofia che professa di essere empirica e tuttavia ci assicura che alcuni speciali contenuti oggettivi sono esperienza e altri non lo sono ». (3)

Questa citazione ci appare la più adeguata ad esprimere il senso che Dewey intende attribuire alla nozione di esperienza, rendendola coestensiva alla storia e alla cultura. Essa incorpora la realtà, la nostra realtà esistenziale e manifesta pertanto le caratteristiche che sono proprie dell'esistenza, in quanto storia.

Dal momento che ogni esitenza è un evento, caratterizzato da un'autentica qualità temporale, l'esperienza sarà dunque un complesso di eventi, cioè « una storia di storie ». Tutte le strutture e i contenuti dell'esperienza hanno tale carattere di temporalità; e anche quando, sul piano della comunicazione, della partecipazione, dell'associazione interumana, gli eventi si trasformano, per opera del linguaggio, in eventi forniti di significato, cioè in oggetti di sperimentazione ideale, la dimensione storica autentica permane; ciò implica che anche quei particolari eventi che sono i significati, i valori, le idee, risultano condizionati storicamente e sociologicamente, al pari di ogni altro contenuto e struttura dell'esperienza. Le idee e i loro organismi sistematici, come costruzione interna all'orizzonte storico-sociologico, costitutivo dell'esperienza, soggiaciono al condizionamento della storicità, e non possono pertanto arrogarsi una validità assoluta e sovratemporale.

L'esperienza viene assimilata da Dewey anche alla cultura in senso antropologico: per gli antropologi, cultura è l'insieme di tutta l'esperienza di una società, cioè la conoscenza di cui quella società dispone, la fede, l'arte, la morale, le leggi, le tradizioni, ecc... La nozione di cultura indica specificatamente quella nuova dimensione nell'ambiente, che viene creata dall'uomo, che rappresenta cioè una invenzione umana, composta di determinati modi di pensare, di sentire, di reagire. È, in altri termini, quel livello della realtà esistenziale, che Dewey definisce, nella sua opera « Logica, Teoria dell'indagine », la *matrice culturale,* determinata dalla socialità umana e dalla comunicazione interindividuale dei significati, attuata per mezza del linguaggio. A tal proposito egli fa notare che: « L'uoma è sociale in un altro senso che non l'ape e la formica, perchè le sue attività si inseriscono in un ambiente *culturalmente trasmesso,* di modo che ciò che egli fa e il modo in cui agisce non è determinato da strutture organiche ed eredità fisiche soltanto, ma dall'influenza di *un'eredità culturale,*

(2) Cfr. *Experience and Nature,* p. 14. (Trad. ital. a cura di N. Abbagno p. 8).
(3) Cfr. *Op. cit.,* p. 10. (Trad. ital. p. 5).

incanalata in tradizioni, istituzioni, costumi e nelle finalità e credenze che quelle comportano ed ispirano ». (4)

La dimensione storica, nel suo significato primario e più comprensivo, che è quello relativo al mondo umano, penetra profondamente nel cuore della matrice culturale. Tale storicità viene considerata nella sua articolazione entro le strutture che definiscono l'esperienza, nella ricca implicazione delle sue forme.

L'esperienza trova dunque i suoi equivalenti in cose come la storia, la vita, la cultura. Il riferimento a queste cose, dice il Dewey, ci mette in grado di liberarci da tutte le reminiscenze e le abitudini concettuali che così facilmente ci inducono ad una nozione « provinciale e settaria » dell'esperienza stessa: nozione che si accetta senza alcun accorgimento critico.

L'analogia con la cultura ci fornisce un ulteriore indizio circa il tipo di teoria dell'esperienza, che Dewey introduce a fondamento del suo naturalismo empiristico. Nell'analisi culturalistica dell'esperienza così intesa, emergono in primo piano le categorie costitutive dell'esperienza storica, che sono appunto *strutture di natura sociologica*: esse costituiscono l'organismo strutturale entro il quale si ordina il dinamico sviluppo degli eventi storici. La distinzione, che qui si pone, tra strutture e processi non è certo una distinzione sostanziale, bensì funzionale e relativa all'analisi descrittiva dell'esperienza. In concreto esiste un processo storico che si sviluppa secondo tali strutture costanti: oppure si possano rilevare analiticamente e per induzione le varie strutture, che ordinano il flusso degli eventi storici, essendo pienamente incorporate con esse. In tal senso risulta particolarmente indicativa la definizione di un celebre antropologo americano, secondo cui: « ogni cultura è un precipitato di storia ». (5)

Tale nozione dell'esperienza, indentificata con la storia e con la cultura, è, nel pensiero di Dewey, primaria rispetto a qualunque tipo di riflessione scientifica o filosofica, che ricerchi dei criteri di interpretazione e di valutazione della realtà. Essa è veramente il dato iniziale, l'orizzonte storico ed esistenziale, entro il quale si costituiscono e in funzione del quale si determinano tutti i sistemi di idee.

(4) Cfr. *Logica*, p. 82 (il corsivo è nostro).

(5) Cfr. C. Kluckhohn, *Mirror for Man*. (Tr. Ital. *Specchiati, uomo!* Garzanti, Milano, 1952. pag. 31).

Senonchè obbietta Dewey a se medesimo, l'esperienza, considerata come storia e come cultura, è talmente comprensiva e apparentemente indifferenziata, che si è indotti, inconsapevolmente, a darle una determinazione specifica e differenziale, per poterla considerare come un orientamento preciso e un principio infallibile di argomentazione dialettica. E allora, inavvertitamente, al posto di questa nozione piena e libera, viene introdotto un concetto semplificato e restrittivo, che è già puntato in una certa direzione e caricato di conclusioni preferenziali già anticipate.

Si sfugge a questa difficoltà considerando l'esperienza, nella sua pienezza storica, non già come il *contenuto* (subject-matter), ma come il *metodo* della ricerca filosofica.

Quando un pensatore si avventura ad iniziare con le cose che sono troppo grezze e complesse, per riuscire ad entrare nelle maglie di un sistema, egli constata che, in quanto empirista, non è affatto tenuto ad affrontare il mondo *en masse*. Giacchè le cose sono determinate in quanto generi, dotate di ordine e di una certa disposizione. Le selezioni e gli arrangiamenti prefilosofici possono anche non essere definitivi per il pensiero, ma sono per esso altamente significanti. « La chiave per penetrare le disposizioni della natura si trova negli aggettivi che sono comunemente prefissi all'esperienza. L'esperienza è politica, religiosa, estetica, industriale, intellettuale, mia, tua ». (6)

L'esperienza, concepita come totalità dello sviluppo storico, non pretende quindi di porsi come contenuto dell'indagine filosofica: essa vuole essere una garanzia metodica di impostazione genuinamente critica. Il suo valore, in tal senso, è duplice: in primo luogo, ci impedisce di accettare come originarie, primitive, e semplici certe distinzioni, divenuteci familiari, in quanto costituiscono una parte della nostra eredità culturale (ad es.: la distinzione soggetto-oggetto forma-contenuto, ragione-esperienza, spirito-natura ecc.). Tali distinzioni sono da considerarsi come secondarie e derivate, come funzioni interne all'esperienza originaria. Esse non hanno valore assoluto ed ontologico, ma valore funzionale ed empirico.. In secondo luogo, aggiunge Dewey, « Tale nozione di esperienza ci rammenta che, anteriormente alla riflessione filosofica, gli oggetti si sono disposti entro certi raggruppamenti, designati dagli aggettivi che noi facilmente uniamo

(6) *Experience and Nature*, Chicago, 1925, p. 15.

alla parola esperienza: — aggettivi come morale, estetico, intellettuale, religioso, personale, politico ecc... » (7)

Ci pare, attraverso tali citazioni, di poter concludere che Dewey intende significare, una volta di più, che l'esperienza è storia, è complesso indifferenziato di ogni aspetto della realtà: ma non per questo essa è priva di un certo ordine, di una sua particolare forma di intelligibilità, basata sull'uso di categorie di natura pre-razionale, cioè pre-logica, che sono appunto categorie sociologiche di descrizione della realtà storica.

Assumere l'esperienza come metodo, significa dedicare ad ognuna di queste strutture un'attenzione imparziale, rifiutandosi di seguire il procedimento della « selezione astrattiva », mediante il quale si concentra l'attenzione e l'interesse su un solo settore dell'esperienza, considerandolo poi come inclusivo di tutti gli altri, e si finisce così con l'accreditare una nozione restrittiva e, dopo tutto, arbitraria dell'esperienza stessa.

A maggior ragione è necessario escludere la concezione di una struttura ontologica di riferimento, che sia come tale esterna e anteriore all'esperienza, sì da sorreggerla e da plasmarla secondo le sue leggi interne.

Sulla base della considerazione sociologica e storicistica dell'esperienza, che si è delineata, Dewey mostra di avere piena consapevolezza del metodo critico. Ma è necessario aggiungere che la teoria generale dell'esperienza di Dewey non si esaurisce nella prospettiva storicistico-sociologica: giacchè, in ambigua sovrapposizione e sintesi con essa, sussiste un'altra considerazione dell'esperienza, naturalisticamente pregiudicata, basata su di un criterio biologico-evoluzionistico, che pone l'accento sulla continuità tra Uomo e Natura, mirando a rilevare principalmente la dipendenza dell'organismo umano dalle condizioni della sfera sub-umana.

Anche per la loro validità metodica le due nozioni differiscono notevolmente, in quanto la considerazione storico-sociologica è *primaria* e inclusiva, mentre la considerazione biologistica è secondaria ed inclusa, essendo il prodotto di un'astrazione scientifica e dell'introduzione di un criterio esplicativo unilaterale.

(7) Cfr. *Experience and Nature*, p. 31.

La coesistenza di due prospettive eterogenee entro la nozione dell'esperienza, crea una specie di paralogismo entro il pensiero deweyano: si passa inavvertitamente da un piano di descrizione storico-fenomenologica ad un piano di spiegazione naturalistico-metafisica; il passaggio avviene senza che il Dewey lo rilevi e la mancata consapevolezza di esso implica una serie di conseguenze negative: primo, l'abbandono della prospettiva genuinamente storica e culturalistica dell'esperienza in favore di una nozione assai più ristretta; secondo, la tendenza a considerare il Naturalismo non già come un'ipotesi metafisica, ma come un sistema di descrizione della realtà oggettiva, anteriore ad ogni assunzione metafisica.

Dewey, in sostanza, scivola inavvertitamente in una concezione naturalistica dell'*esperienza* e pretende di invocare tale nozione unilaterale come motivazione del suo Naturalismo empiristico: così, mentre per fare la critica alle altre posizioni metafisiche egli ricorre alla concezione storico-sociologica dell'esperienza, per fondare il suo Naturalismo ricorre ad una nozione ristretta e sofisticata dell'esperienza medesima, tale da implicare *necessariamente* una presa di posizione naturalistica. L'equivoco, come si è detto, nasce dal passaggio *acritico* da un piano descrittivo e genuinamente empirico (considerazione storico-sociologica e culturalistica dell'esperienza) ad un piano esplicativo-metafisico (considerazione naturalistica dell'esperienza).

Abbiamo sottolineato la parola *acritico,* poichè essa è la chiave della nostra argomentazione: giacchè il passaggio in se stesso è perfettamente legittimo, se compiuto con quell'avvertimento che manca in Dewey. La filosofia è fondata su una scelta di prospettive unitarie di giudizio e di valutazione: la scelta implica, per sua natura, un atto di preferenza « selettiva » nei riguardi di certi aspetti dell'esperienza piuttosto che di altri. È nella natura stessa dell'atto della scelta: esso è determinante e restrittivo. L'importante è che la scelta venga ricondotta sul piano della totalità dell'esperienza e integrata nello sviluppo complessivo della storia. La costruzione metafisica è indispensabile, pur rappresentando, nei riguardi dell'esperienza storica, un atto d'arbitrio, un'opzione preferenziale e restrittiva, come si è detto: l'importante è che tale costruzione metafisica illustri con tutta chiarezza i suoi procedimenti e il suo corattere *relativistico,* mettendo in evidenza il preciso momento in cui si stacca dal

piano della descrizione storico-fenomenologica per entrare nel piano della spiegazione metafisica, e avendo sempre coscienza dell'irriducibilità che l'esperienza, in quanto storia, oppone ad una totale e definitiva chiarificazione razionale.

Quando Dewey, invece di passare da una considerazione storico-descrittiva dell'esperienza ad una postulazione ipotetica di naturalismo metafisico, ossia ad una metafisica del « mito naturalistico », di cui si ammette in anticipo la relatività storica, cioè la validità « pro-tempore », passa inavvertitamente da una nozione storico-descrittiva dell'esperienza ad una nozione naturalistico-esplicativa della medesima, e si basa su quest'ultima nozione per asserire la « verità » del Naturalismo, opera esattamente quella « selezione astrattiva » che egli così spesso rimprovera ad altri: infatti non fa che estrarre la Natura dalla sua matrice esistenziale e storica per ipostatizzarla come realtà oggettiva, che l'esperienza si trova di fronte, già costituita, a alla quale deve adeguarsi, mediante gli strumenti penetrativi forniti dalla conoscenza scientifico-naturalistica. Si può in effetti far notare come il Dewey assuma, a giustificazione della sua « metafisica » naturalistica, una nozione dell'esperienza che è già puntata in una certa direzione e caricata di conclusioni preferenziali anticipate: tali conclusioni sono, nel caso suo, di ordine naturalistico. In un certo senso anch'egli « escogita le premesse per giungere alle conclusioni desiderate ».

Con queste precise parole il Dewey aveva criticato il dogmatismo delle filosofie tradizionali, proprio in nome di quella concezione dell'esperienza, storicamente ricca e sociologicamente articolata, che egli intravede con tanto acume, ma di cui smarrisce ben presto il senso. (8)

(8) Le prospettive qui enunciate di interpretazione e di critica del pensiero di Dewey trovano un riscontro ed una conferma nel seno stesso del pensiero filosofico americano che si ricollega all'insegnamento di Dewey. Emergono in esso preoccupazioni critiche e gnoseologiche intorno al valore di quel postulato di naturalismo e scientismo filosofico, che in Dewey, legato alla tradizione del positivismo classico, appare come un'evidenza, in fondo, ovvia e praticamente incontestabile. Si veda, a tal riguardo, il volume *Naturalism and the Human Spirit*, ed. Y. Krikorian (1944), che raccoglie un gruppo di scritti, di vari autori, ma tutti di ispirazione naturalistica; particolarmente interessanti quelli di E. Nagel, W. Dennes, J. H. Randall Jr. In Italia il problema del valore dell'esperienza storica in Dewey è stato esaminato recentemente nel pregevole saggio di Pietro Rossi, *Storicità e mondo umano in John Dewey*, « Rivista di filosofia », Vol. XLIII, n. 4, Ott. 1952. D'accordo col Rossi

intorno al finale e conclusivo elidersi in Dewey della dimensione storicistica dell'esperienza in quella naturalistica, occorre tuttavia avvertire che è costitutivo *del pensiero stesso di Dewey* un certo dualismo e una divaricazione delle due prospettive, nel senso da noi indicato. Per un atteggiamento affine a quello qui sostenuto nei confronti di Dewey, di interpretazione e valutazione critica di carattere *sociologistico* delle filosofie contemporanee naturalistiche e neo-positivistiche, si veda: E. Oggioni, *Storicismo e Naturalismo*, in « Aut Aut » Marzo 1953, n. 14; e dello stesso autore, *Neo-positivismo e Metafisica*, in « Aut Aut », gennaio 1954, n. 19.

Religione e sociologia nel pensiero di A. N. Whitehead

di

GIANFRANCO MORRA

Se il problema dei rapporti tra filosofia e scienza è sempre stato assai vivo, esso si ripresenta ora come il necessario argomento dell'indagine filosofica in virtù della crisi, che ha investito l'idealismo. Fra le numerose accuse, infatti, che si rivolgono a questa corrente di pensiero, è quella di non essere stata capace di comprendere il valore delle scoperte scientifiche e la loro importanza non solo per il progresso della civiltà umana, bensì anche per la soluzione dei problemi della filosofia. Accusa che non manca di un certo fondamento, dato che il predominio delle correnti idealiste di pensiero aveva assai spesso ristretto l'indagine speculativa ad una serie di problemi astratti, avulsi dalla concretezza della vita reale.

La reazione a questo eccessivo deprezzamento della scienza ci conduce ad un risultato completamente opposto: solo la scienza può risolvere i problemi della filosofia e il sapere umano deve giungere a risultati univoci mediante la fondazione di conclusioni generali, certe, sperimentabili. La pretesa metafisica della filosofia, di giungere ad una verità assoluta, si dimostra priva di significato di fronte alla concreta esperienza umana. La nuova disciplina filosofica, la sociologia, si accontenta di proporre schemi interpretativi validi per una particolare realtà storica, abbandonando l'inutile assolutezza dell'universale platonico in nome di un generale, che è frutto di una induzione empirica tratta da procedimenti statistici. Il nuovo concetto di verità al quale si perviene permette di sottrarre la filosofia alla relatività dello stato d'animo individuale: vaste enciclopedie si propongono appunto, unificando in un'unica conclusione ogni ramo dello scibile, di fondare la nuova *Summa* dell'uomo moderno.

La reazione contro questo orientamento scientistico del pensiero, che, specie nei paesi anglo-sassoni, va assumendo il ruolo di filosofia dominante, non manca di reclamare l'impossibilità di ricondurre la pluralità dell'esperienza umana ad un unico schema risolutivo, tanto che il problema nuovamente si ripresenta in tutta la sua difficoltà, sollecitando ancora la ricerca. È certo, comunque, che bisogna evitare due opposte posizioni, entrambe incapaci di risolvere il problema: da un lato la boria della filosofia dogmatica la quale, relegando la scienza al semplice ruolo dello pseudoconcetto o della coscienza, reclama all'autocoscienza soltanto la possibilità di cogliere il vero; dall'altro l'intrinseca povertà speculativa della scienza astratta, la quale, limitandosi alla mera descrizione della realtà, è incapace di appagare quell'esigenza metafisica, che è insita nel cuore di ogni uomo e che trapela, pur nella sua rozzezza, nelle stesse soluzioni scientistiche.

Proprio perchè la filosofia di A. N. Whitehead è stata capace di evitare questi due eccessi, una indagine su di essa può riuscire utile alla soluzione di questo problema (1).

* * *

Whitehead ha iniziato la sua indagine fiolosofica con un rifiuto netto del dualismo, o, come egli preferisce esprimersi, della « biforcazione ». Rifiutare ogni dicotomizzazione della realtà è, per Whitehead, la premessa fondamentale di quella che egli chiama la filosofia dell'organismo. Una delle forme più ingenue di dualismo è il sostanzialismo materialistico. Lo sviluppo della scienza moderna ha smantellato le basi del materialismo scientifico, mostrando come questa concezione sia insostenibile di fronte alle nuove concezioni organicistiche della natura, che la scoperta einsteiniana della relatività e la teoria dei quanta hanno confermato: « possiamo ora constatare che il materialismo scientifico, in quanto sistema di pensiero adeguato all'uso della scienza, era

(1) Le opere di Whitehead alle quali ci richiamiamo nel corso di questo studio e che indichiamo con le sigle ormai classiche sono: *An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge 1919 (PNK); *The Concept of Nature*, Cambridge 1920 (tr. it. Torino 1948: CN); *Science and the Modern World*, Cambridge 1926 (tr. it. Milano 1945: SMW); *Religion in the Making*, Cambridge 1926 (tr. fr. Paris 1939: RM); *Process and Reality*, Cambridge 1929 (PR); *Adventures of Ideas*, Cambridge 1933 (AI).

compromesso.... Una filosofia organica della natura deve avere un punto di partenza opposto a quello di una filosofia materialista » (SMW, 125, 177).

Ma non solo la filosofia materialista, che distingue spirito e materia come due realtà opposte e distinte, è insostenibile, bensì anche la posizione gnoseologistica, che è comune ad ogni idealismo. Distinguere il soggetto dall'oggetto costituisce per Whitehead un grave equivoco, che lo stesso agire concreto dell'uomo basta a dissipare. Questa distinzione non è altro che « una cattiva maniera di esprimere la situazione fondamentale rivelata dall'esperienza » (SMW, 177), perchè la caratteristica elementare dell'uomo è quella di essere un oggetto tra gli altri oggetti. La stessa introduzione del termine « prensione », sul quale Whitehead si sofferma così a lungo in ogni sua opera, alto non è se non il tentativo di rompere l'identità idealista: coscienza = conoscenza, dato che con questo termine si intende appunto « l'apprensione non conoscitiva, vale a dire l'apprensione investita o no del carattere conoscitivo » (SMW, 90).

Su questa critica del dualismo e del razionalismo astratto si fonda la concreta filosofia dell'organismo, della quale Whitehead si fa sostenitore. La realtà non è esauribile nella sfera razionale della coscienza: « Il principio da me assunto è che la coscienza presuppone l'esperienza, non l'esperienza la coscienza » (PR, 112). In ogni percezione sensoriale l'uomo è conscio di qualcosa che non è pensiero e che non è riconducibile al pensiero, per cui può concludere che « la natura è indipendente dal pensiero » (CN, 5). Il concetto di sostanza non è più sostenibile, perchè ogni realtà è tale solo in rapporto alle altre realtà, le quali, costituendo la situazione relazionale nella quale essa si trova, la definiscono come la sua « posizione » nell'universo. La filosofia dell'organismo realizza così quell'empirismo concreto, che neppure Hume riuscì a costituire. Il nuovo concetto dell'universo come situazione relazionale evita per sempre, nel disegno di Whitehead, la « fallacia della concretezza mal posta ».

* * *

È giunti a questo punto che può riuscir utile una considerazione del concetto di religione, che Whitehead esplica in ogni sua opera. Dai *Principles of Natural Knowledge* sino

alle *Adventures of Ideas*, in nessun libro di Whitehead mancano ripetuti accenti al problema di Dio.

Il fatto importante è che Whitehead non è alieno da una considerazione sociologica. L'impalcatura di *Religion in the Making* è appunto un'indagine storica sul processo di liberazione progressiva dell'idea di religione da ogni residuo mitico e materialistico. Attraverso quattro fasi consecutive, che Whitehead riscontra nell'evoluzione di ogni religione — e che sono: rituale, emozione, credenza e razionalizzazione — si giunge alla spiritualizzazione più completa. Ma, proprio in base a questa considerazione sociologica, Whitehead conclude nella negazione della sociologia.

Anzitutto la religone, in ciò che di essa è più proprio, è un fatto che riguarda l'uomo in se stesso e non in quanto animale politico: « La religione è quello che l'individuo fa della propria solitudine.... Chi non è mai solitario non è mai religioso » (RM, 23-4). L'istinto religioso nasce appunto da una domanda, che solo l'uomo nella sua solitudine può fondare: « Lo spirito solitario si chiede: quale è, nell'ordine dei valori, il senso della vita? » (RM, 73). L'esigenza di Dio, inoltre, dimostra inimmaginabile la sociologia pura. Perchè proprio questo concetto viene reclamato come l'unico criterio esplicativo, capace di darci ragione della molteplicità dei fatti: « Il compito della teologia è di mostrare come il mondo sia fondato su qualche cosa, che sorpassa il puro fatto transitivo e come esso concluda in qualche cosa, che sorpassa gli avvenimenti caduchi » (AI, 167).

La conclusione, che sgorga evidente la questa indagine di Whitehead, è tale che mina per sempre le basi del puro sociologismo: la filosofia non può accontentarsi di descrivere; essa deve spiegare. Questa spiegazione ultima non può giungerci che da Dio: « V'è una qualità della vita che oltrepassa il semplice fatto di vivere. Anche quando noi integriamo la qualità del fatto, tralasciamo ancora la qualità della qualità.... La religione scorge che rimane una parte da rappresentare a ciò che è reale e transitorio e che questa parte del reale sul piano qualitativo coopera come fatto immortale all'ordine che regna nel mondo » (RM, 97-8).

Dio, dunque, che è anteriore al cambiamento, contiene tutte le possibilità dei valori concreti. Solo in virtù sua è possibile passare dall'esistenza priva di significato al valore dell'esistenza: « Dio è la misura della coesione estetica del mondo. Se vi è nell'azione creatrice qualche coerenza, è per-

chè la Sua immanenza la condiziona » (RM, 118). Il reale, che di per sé è indeterminato, assume un carattere di valore per effetto di una « limitazione », che Dio opera in esso. Dio è la ragione e il fondamento della realtà, ma, Egli stesso, è privo di ragione: « Dio è la limitazione ultima e la sua esistenza è l'ultima irrazionalità. Poichè non si può dare nessuna ragione di questa limitazione particolare che ci è imposta dalla sua natura. Dio non è concreto ma è il fondamento della realtà concreta. Non si può dare nessuna ragione della natura di Dio perchè questa natura è la base della razionalità » (SMW, 206). In tal modo Dio, che non può essere responsabile del male del mondo, non è il creatore, ma il salvatore o, se si vuole, il poeta del mondo: « Egli non crea il mondo, lo salva; o, per esprimerci con maggior precisione, Egli è il poeta del mondo » (PR, 490).

* * *

L'esigenza di Dio nasce, in Whitehead, proprio dell'incapacità di mantenersi alla semplice descrizone sociologica del reale. Se, infatti, fosse sufficiente una descrizione della natura, a che pro appellarsi a Dio come all'unica spiegazione dell'ordine cosmico? È questa esigenza tipicamente metafisica che ha attirato contro Whitehead le critiche del logicismo neopositivista, secondo il quale egli sarebbe stato tratto a formulare una metafisica per l'eccessiva importanza data al sentimento e all'emotività. *Adventures of Ideas* apporta a questa tesi numerose conferme.

L'importanza di quest'opera consiste in questo: ancora una volta la critica della sociologia nasce proprio da una considerazione sociologica sulla importanza che le idee hanno avuto sulla vita dell'umanità. La sociologia del puro positivismo, particolarmente quella di Bentham e Comte, viene mostrata palesemente nella sua incapacità di giungere non solo ad un valido risultato speculativo, ma addirittura a quegli stessi risultati pragmatici, ch'essa si era proposta: « Bentham e Comte si sono ingannati pensando di aver trovato un fondamento chiaro per la morale, la religione e la legislazione, rifiutando ogni principio ultimo del mondo » (AI, 43). Lo stesso svolgimento della storia umana mostra che « al di fuori di ogni presupposizione metafisica non può esservi civiltà » (AI, 126). E una considerazione sociologica, che prescinda da ogni punto di vista filosofico,

è incapace anche di descrivere lo svolgimento storico dei fatti: « La nostra storia delle idee dipende dalle nostre idee sulla storia, cioè dal nostro particolare punto di vista intellettuale » (AI, 14).

Se il puro positivismo è impossibile, l'esigenza metafisica risorge nel seno stesso della filosofia positiva: l'epistemologia assume un senso solo alla luce della considerazione ontologica. La scienza pura è illusoria, dato che « solo il desiderio di raggiungere la descrizione esplicativa può giustificare l'estensione speculativa delle leggi oltre gli esempi reali e particolari osservati.... Le certezze della scienza sono una illusione; esse sono circondate di limiti sconosciuti » (AI, 148). Proprio questa esigenza metafisica spinge Whitehead a superare il fatto, la storia: « Non si può assegnare alcuna ragione interiore alla storia, che possa spiegarci perchè questo flusso di forme piuttosto che un altro sia stato illustrato dalla realtà » (PR, 64).

Se ci appelliamo a Dio è perchè la nostra realtà è cieca, priva di una luce che intervenga a renderla visibile, a mostrarcela razionale, a giustificarne l'esistenza: « La visione religiosa e la storia del suo continuo sviluppo sono la base del nostro ottimismo. Fuor di questo, la vita umana è un accidentale lampo di gioia che illumina una quantità di sofferenze e di miserie, una sciocchezzuola dell'esperienza transitoria » (SMW, 219).

* * *

Non si può ora mancare di osservare che il punto, cui Whitehead è giunto, è proprio il contrario di quello che egli s'era proposto. La critica del dualismo lo ha condotto a costituire la filosofia dell'organicismo reazionale, ma poi, per dare un senso a questa relazione, che di per sé è priva di significato, egli è dovuto ricorrere ad un termine che, pur non essendo irrelerato — infatti (RM, 128) Dio non è sostanza —, è pur posto, con una singolare contraddizione, al di fuori del processo: « C'è sempre un al-di-là indefinito di cui sentiamo la presenza » (PNK, 69). Dio è al di fuori del tempo, pur essendo nel tempo, e la temporalità stessa assume un significato solo alla luce dell'eterno: « Il tempo perde allora il suo carattere di morte perpetua. Esso diviene l'immagine movente dell'eternità » (PR, 478).

La stessa singolare posizione dell'« oggetto eterno » conferma questa interpretazione. Il Paci, tentando di eliminare l'evidente contraddizione che esiste tra il Whitehead relazionista e il Whitehead metafisico, sostiene che gli oggetti eterni « non devono essere concepiti come *realtà* nel senso del realismo platonico, ma come forme sempre possibili, come modelli di possibilità, descrivibili, logicamente, come possibili relazioni.... Il platonismo di Whitehead, e cioè la teoria delle possibilità determinanti, dev'essere sempre concepita in rapporto alla temporalità, o, se si preferisce, alla storicità del processo » (in *Rivista di Filosofia*, 1953, pp. 408-9).

Questa interpretazione è l'unica sostenibile in conformità con la filosofia dell'organismo. Essa inoltre trae numerose conferme dalle stesse opere metafisiche di Whitehead, nelle quali egli sostiene che « ogni oggetto eterno è lui stesso in stretta relazione con un fenomeno analogo che chiamerei il suo modo d'inserzione nel caso concreto » (SMW, 185). Ma l'oggetto eterno si trasforma ben presto in idea platonica astratta: « per astratto intendo ciò che l'oggetto eterno è in se stesso, cioè nella sua essenza comprensibile senza riferirsi a qualche caso particolare dell'esperienza » (ivi). Non già che l'oggetto eterno non abbia relazione col caso concreto. Esso, al pari di Dio, non è irrelato. Soltanto, la sua relazione col particolare non è costitutiva della sua essenza. Inoltre, da esso va tolta ogni idea di « analisi classificatrice », come si può ritrovare nell'« universale » aristotelico (SMW, 197): « ogni oggetto eterno è sempre se stesso qualunque sia il modo di realizzazione nel quale è implicato » (SMW, 199).

In tal modo, pur essendo partito da un rifiuto della « biforcazione », Whitehead conclude, come aveva intravvisto il Wahl anche senza conoscere gli ultimi sviluppi metafisici del filosofo anglo-americano, in una nuova forma di « biforcazione ». Due realtà si trovano di nuovo di fronte: l'oggetto eterno e l'avvenimento temporale. È appunto questo dualismo, che rompe la ferrea necessità dell'empirismo. Il punto di arrivo della filosofia di Whitehead distrugge quelle che erano state le sue premesse e le sue intenzioni. Tanto che è assai facile, in nome di Whitehead relazionista e prespeculativo, criticare il Whitehead conclusivo, che ritorna ad una forma di « concretezza mal posta ». Per conto nostro, pure senza aderire alla sua posizione, ci basta far

notare come anch'egli, non diversamente da quel Bradley che tanto critica, fondi proprio sul dualismo, sulla « fallacy of misplaced concreteness » e sul rifiuto della semplice descrizione sociologica della realtà, la convinzione che solo in Dio è possibile, platonicamente, fondare non illusoriamente i valori del Vero del Buono e del Bello.

Forme e significati dell'utopia in Karl Mannheim

di

ANTONIO SANTUCCI

Se anche giunge di rado ad una rigorosa unità, il pensiero di Karl Mannheim resta uno dei più significativi del tempo nostro. Quel che lo caratterizza è la varietà degli interessi, la ricchezza analitica, il rifiuto a porsi e a trattenersi in una circoscritta sfera di indagine, l'esigenza di una soluzione nuova e comprensiva dei problemi emersi nel mondo moderno (1).

Questa ricerca di una sintesi totale, questa disposizione illuministica sono sempre presenti nella sua *Wissenssoziologie*, dove, come ha osservato il Maquet, ad una sociologia della conoscenza egli sostituisce una vera e propria teoria sociologica del sapere, rendendo esplicita una tendenza già in altri modi avvertibile in Durckheim, Scheler e Sorokin (2). Le categorie fondamentali del pensiero vengono poste in stretta relazione con le situazioni ed i gruppi sociali sicchè cade, o meglio, s'innova la questione tradizionale della loro universalità e necessità formale: esse sono sempre condizionate e relative ad un particolare ambiente storico, riflettono un punto di vista degli individui legati ad una consapevolezza della realtà, più organicamente espressa dalla prospettiva generale della classe o del gruppo politico cui appartengono. Se anche la validità del sapere fa posto a delle condizioni extra-cognitive e presuppone un riferimento a fatti e determinazioni sociali, non è però detto che da questa correlazione debba andar escluso ogni criterio di oggetti-

(1) Per la nostra comunicazione abbiamo tenuto presente queste opere di KARL MANNHEIM: *Ideology and Utopia*, trad. ingl., London, 1948; *Man and Society in an Age of Reconstruction*, London, 1946; *Diagnosis of our time*, trad it. Milano, 1951.

(2) P. J. MAQUET, *Sociologie de la conaissance*, Louvain, 1949, pag. 31.

vità (3). A questo punto, invero, non ci siamo ancora staccati da una forma competitiva e relativistica della conoscenza: questa e l'esagerato individualismo teorico dell'età moderna, saranno superati solo quando, accanto alla scoperta dei rapporti tra il singolo e la situazione sociale nella formazione delle idee, ci si aprirà ad un punto di vista superiore ed insieme ad una mutata concezione della scienza.

Possiamo ora cercare la critica giustificazione di questo nuovo principio nelle analisi storico-sociologiche che M. fa del pensiero utopico: le due questioni non procedono estrinsecamente, una volta che la evoluzione costante delle prospettive gnoseologiche viene indicata dal nostro come una storia delle utopie e delle loro trasformazioni. Infatti, dalle indagini sulla mentalità utopica si sviluppa la parte più originale, anche se più controversa, della speculazione mannheimiana, si afferma l'esigenza di una teoria organica e prammatica dell'esperienza, di una *Weltanschauung* che alla fine trascenda i limiti obiettivi della ricerca sociologica.

È nota l'antitesi che M. introduce tra il concetto di utopia e quello di ideologia. Quest'ultima rappresenta il grado di generale consapevolezza che un gruppo organizzato raggiunge nei confronti del pensiero degli avversari, la cui diversa prospettiva viene riferita ad una determinata situazione (*Seinsgebundenheit*). Il concetto di ideologia, storicamente diverso nell'accezione in cui venne via via adoperato, consegue nel marxismo un valore totale e un carattere di ontologicità che lo distingue da quello psicologico e particolare precedente, diviene misura assoluta di giudizio e norma della condotta politica. La sua definizione acquista invece nella dottrina e terminologia di M. un significato negativo, e cioè quello di una coscienza radicalmente antagonistica a certe strutture economico-sociali e nondimeno incapaci di una loro trasformazione. Quel che caratterizza in proprio le ideologie è la loro mancanza di futuro: esse costituiscono insiemi di idee « situazionalmente trascendenti che mai riescono *de facto* nella realizzazione dei loro progetti » (4). Volendo semplificare si potrebbe richiamare il caso dell'asceta cristiano, fiducioso in certi valori oltramondani, cui riesce impossibile di vivere in modo organico

(3) *Ideology and Utopia*, cit. pag. 151.

(4) *Ideology and Utopia*, cit. pag. 175.

nella civiltà fondamentalmente materialista ed industriale di oggi.

L'utopia, al contrario, se anche promuove un comportamento ostile alle condizioni oggettive della società presente, non giustifica una soluzione di pura passività o di malcerto compromesso, ma si rivolge al futuro con concreto progetto volto a soddisfare le nuove aspirazioni e i nuovi bisogni: è un atteggiamento consapevole e rivoluzionario che rimane utopistico nel senso tradizionale solo se osservato dal punto di vista dei gruppi conservatori. Le utopie, afferma M., « non sono ideologie nella misura e fino a quando riescono a trasformare l'ordine storicamente esistente in un altro maggiormente in accordo con le loro concezioni » (5). Ora, come distinguere nella considerazione sociologica del pensiero, l'idea utopica (o realizzabile nel futuro) dall'ideologia? Il criterio della loro qualificazione dipende in sostanza dal diverso grado di efficenza, dalle riserve logiche, tecniche e sperimentali che esse mettono a disposizione del progetto innovatore. Se questo sembra più agevole nella considerazione del passato, la discriminazione diventa invece più difficile quando ci si volga al presente in cui l'utopia dovrà porsi come la semplice *possibilità* di un'azione effettivamente costruttiva e dalla quale soltanto, a ben vedere, prenderà consistenza l'interpretazione stessa della storia trascorsa. All'utopia va così legata e aggiunta una rigorosa detrminazione della teoria: essa « è dannosa se in una data situazione pratica, utilizza dei concetti e delle categorie che, coerentemente assunte, impediranno all'uomo d'adattarsi a quella circostanza storica » (6). Il Wirth ha con ragione osservato la parentela ideale di queste espressioni mannheimiane con la filosofia di Mead e di Dewey: anche qui l'oggettività è commisurata alla sua rilevanza prammatica, alla sua capacità di migliorare il mondo sociale e naturale penetrandone e risolvendone senza posa le antitesi costitutive (7).

Il relativismo che potrebbe emergere da siffatta posizione è oltrepassato, secondo M., dalla nuova prospettiva relazionistica della *Wissenssoziologie,* ove la ricerca, pur non disgiungendosi del tutto da un punto di vista socialmente condizionato, si pone come fine una sintesi più ampia dei

(5) *Ideology and Utopia,* cit. pag. 176.
(6) *Ideology and Utopia,* cit. pag. 85.
(7) *Ideology and Utopia,* XX.

pensieri attualmente antagonistici. Essa persegue una ideale obbiettività delle scienze dello spirito e ne affida l'incarico alla classe indipendente degli intellettuali, sciolti da immediati vincoli politici e disposti a superare il piano competitivo dell'ideologia. L'istanza illuministica di M. è presente nel disegno di un mondo scientificamente organizzato e tollerante, retto dalle intelligenze più critiche e spregiudicate, più dotate di senso storico. « Noi non siamo molto lontani da una concezione multidimensionale della società, in cui una ricognizione della storia sociale deve poter contare su parecchi punti focali, come i progressi tecnici nella produzione economica, nel potere politico, nell'amministrazione e nella influenza psicologica. Ogni avnzamento teoretico reale consiste nello scoprire che un fenomeno, riconosciuto dapprima come una variabile indipendente, sembrava a noi tale solo perchè avevamo mancato di prendere in esame le particolari circostanze storiche che avevano assegnato ad esso una tale straordinaria importanza ». (8) Il passaggio da una teoria dell'ideologia ad una sociologia del sapere reppresenta per M. l'abbandono di una concezione ancora politica e polemica della storia e introduce ad una indagine epistemologica che, riflettendo i limiti del pensiero in relazione ai fatti sociali, concluderà poi ad un più generale criterio esplicativo della realtà. Nella forma di un'ultima utopia, il prospettivismo di M. si apre ad un discorso sopra i valori, alla considerazione di una scelta, cioè ad una filosofia cui spettano compiti e obblighi affatto nuovi.

M. ha sovente delimitato il significato dell'utopia e circoscritto il suo uso categoriale nell'indagine storico-sociologica. Le utopie non sono entità metafisiche, ma piuttosto « espedienti metodologici », criteri particolari di controllo e di ricerca come i tipi di Max Weber (9). Né esse introducono nella scienza sociologica uno schema causale di comprensione, quanto piuttosto ne arrichiscono il quadro con una nuova prospettiva.

Se questo asserito ordine di problematicità non risenta alla fine di una insistente influenza delle metafisica romantica, hegeliana e marxista, resterà da chiarire più avanti. Intanto sarà bene accennare alle quattro forme della mentalità utopica considerate da M. nel loro svolgimento storico. La pri-

(8) *Man and Society,* cit. pag. 249.
(9) *Ideology and Utopia* cit. pag. 228.

ma è rappresentata dal chiliasmo di Th. Münzer e degli Anabattisti, eredi e insieme innovatori delle escatologie medievali. Con esso le classi subalterne vengono prendendo una prima e primitiva coscienza della loro effettiva condizione sociale; nulla, comunque sarebbe più erroneo per M., che cercare di comprendere l'esperienza chiliastica in una storia delle idee. La vera natura di questo atteggiamento rivoluzionario, storicamente rilevabile nella guerra dei contadini durante la rivoluzione luterana, è data infatti da una esplosione di energie latenti e primordiali, da pensieri irrefrenabili, da slanci estatici e insieme sessuali. Occorre distinguere il chiliasmo dalle forme e dai simboli in cui si espresse, se non si vuole perdere il suo elemento tipico in una considerazione intellettualistica e soverchiamente schematica. Le speranze di questa utopia non si affidano ad un progetto razionale, non si configurano in un futuro, ma si legano ad una mistica fedeltà del presente e ad una permanente possibilità di catastrofe attuale. Ecco perchè la società feudale e medioevale non conobbe rivoluzioni in senso moderno (10).

Opposta all'irrazionalismo chiliastico è l'utopia umanitaria — liberale: mentre il chiliasta resta fermo nella sua furia distruttiva ad un presente materialmente e sensualmente considerato, l'intellettuale borghese del secolo XVIII° crede in un'idea che, non più platonica, diviene « un puro fine progettato nel futuro infinito la cui funzione è di agire come una regola negli affari mondani » (11). La ragione, e non l'estasi, guida gli uomini della rivoluzione francese: la loro fiducia in un progresso unilaterale è caratterizzata dall'amore incondizionato della cultura e dalla rappresentazione estetica di un mondo senza corpi e individui (12). Per M. due sono le fonti di questa credenza. La prima coincide con lo sviluppo della civiltà capitalistica: poichè l'ideale razionale della borghesia contrastava con la situazione oggettiva, sfavorevole alla sua espansione e ai suoi traffici, occorreva « gettare un ponte » tra la realtà e i principi universali. La riconciliazione della norma con l'ordine esistente si dà appunto nella fede che il mondo muova, senza posa e senza deviazioni, verso un'assoluta perfezione. Questa fiducia

(10) *Ideology and Utopia*, cit. pag. 195.
(11) *Ideology and Utopia*, cit. pag. 197.
(12) *Ideology ond Utopia*, cit. pag. 199.

appare, per esempio, nel girondino Condorcet, che, dopo la caduta della sua fazione, non rinuncia all'idea del progresso e ritiene la rivoluzione un semplice momento di transizione (13). L'altra fonte è tedesca e si rende esemplare nel Lessing di *Erziehung des Menschengeschlechts*, dove la nozione illuministica di perfezione si distacca poco a poco dal concetto della perfettibilità umana caratteristico dello spirito pietistico, trapiantato dall'Olanda in Germania e ancor carico di impulsi chiliastici (14). Nel pensiero liberale-umanitario l'elemento utopico oltrepassa « il qui e ora » e diviene il punto culminante dell'evoluzione storica: se anche l'adeguazione ad un principio di pura ragione viene differita nel tempo, l'ideale illuministico avvicina il presente facendo appello a nuove energie, ad una libera volontà, ad una estrema spregiudicatezza dell'attitudine critica e scientifica.

La mentalità conservatrice si oppone all'idea liberale in quanto pone l'esigenza di circoscrivere e determinare in uno spazio ed in un tempo il campo della nostra attività. Essa non ha alcuna disposizione, dice M., per la teoria e ciò è in accordo con il fatto che non esiste un problema fino a quando la situazione in cui uno si trova a vivere soddisfa pienamente le sue aspirazioni. In questo senso il conservatore non ha alcuna utopia. Solo l'ascesa e la minaccia delle classi subordinate lo inducano a dar giustificazione del suo potere, a fornire una apologia del fatto compiuto. L'ideale conservativo non viene elaborato, osserva M., direttamente dai grandi proprietari della terra, ma dagli ideologi che nel sec. XIX° scorsero in quelli la difesa di una tradizione e passarono a celebrarla in forme speculative. Non a caso, per lo Hegel della *Filosofia del diritto* la realtà non aveva significato e valore fino a quanto non avesse esaurito il ciclo della sua formazione e non si fosse determinata nell'idea (15). L'amore del presente è totale, è l'amore stesso dell'idea che si rende tangibile nelle istituzioni e nelle costumanze di un popolo come « una forza silenziosamente operante », cui occorre avvicinarsi, sono parole di Savigny, con animo pieno di trasporto e di simpatia (16). Questa forma dell'utopia at-

(13) *Ideology and Utopia*, cit. pag. 200.
(14) *Ideology and Utopia*, cit. pag. 201.
(15) *Ideology and Utopia*, cit. pag. 207.
(16) *Ideology and Utopia*, cit. pag. 210.

traversa tutta la cultura romantica e dichiara guerra all'istanza liberale che giudica invece il mondo dalla sua fine.

Mentre la mentalità conservativa rifiuta come astratto il concetto illuministico di libertà, il pensiero socialista lo svolge nelle sue forme più estreme e diviene in ciò nemico di ogni revisionismo della borghesia radicale. Esso presuppone invero una considerazione obbiettiva delle altre ideologie delle quali è giunto a fissare l'origine economica e quindi il posto e la funzione nella dialettica storica. Ciò che contraddice il comunismo è la « particolare trasformazione del significato conservatore di determinismo in una utopia progressiva che cerca di modificare il mondo » (17). L'utopia socialista consiste per M. in una sintesi nuova ed organica delle precedenti: l'entusiasmo incontrollato del chiliasta, l'astrattezza degli imperativi e dei codici borghesi, l'egoistica e falsa concretezza dei conservatori sono le espressioni tangibili e parziali di un processo che si è reso completamente intelligibile soltanto con essa. L'ideale comunista non opera più sulla base di un principio formale ed esteriore agli accadimenti, bensì procede da una consapevolezza della dialettica reale che giunge nel proletariato alla sua assolutezza e storica giustificazione.

Già dopo il modello conservatore del sec. XIX inizia la decadenza dell'elemento utopico. Ciò dipende per M. dal nuovo schema di comprensione che riporta ogni antagonismo alle condizioni economico-sociali e ne mostra scientificamente la dipendenza. Il sentimento utopico scompare nella misura in cui cresce la coscienza della sua determinazione effettiva e l'accertamento delle sue concrete possibilità di sviluppo e di affermazione (18). Il passaggio del materialismo dialettico ad una prassi rivoluzionaria e conseguente esaurisce invero il ciclo delle utopie e sembra compromettere ogni ulteriore iniziativa individuale o di gruppo. Questo processo dissolvitore dell'utopia è pure evidente nell'ultima storia delle democrazie occidentali: il frazionamento degli interessi e delle funzioni, tipico della civiltà meccanica e dello sviluppo tecnologico, porta ad una dispersione delle energie e alla mancanza di un ideale comune, di un valore che non sia quello privato. Nello stesso modo il giudizio storico che, nella coscienza utopica, era una considerazione del passato legata ad una prospettiva del futuro, si neutralizza in una estrinseca raccolta di documenti, tolti dalla loro individualità: « invece del concetto del progresso e della dialettica noi cerchiamo generalità e tipi validi per sempre, mentre la realtà non diviene altro che una combinazione particolare di questi fattori generali » (19).

In questo senso, il marxismo, riferendo alla struttura economica tutti i valori e le idee, mantiene ancora una concezione organica e sufficientemente articolata della storia. Resta nondimeno vero che esso, pur assolutizzando le sue categorie di interpretazione, diventa la filosofia ufficiale di un gruppo sociale organizzato e combattente e non può quindi sottrarsi ad un punto di vista particolare. Se l'utopia entra in opposizione, come s'è visto, con l'ideologia sulla base delle sua maggiore efficienza critica e pratica, il marxismo ne viene a rappresentare una fase involutiva: la sua azione si lega infatti sempre più ad una prospettiva ristretta e condizionata, che non sa elevarsi a quella sintesi dinamica e operante delle ideologie che costituisce il compito della nuova sociologia e alla quale dovrebbero cooperare gli intellettuali migliori. Costoro, avendo abbandonato il piano della competizione politica e l'immediato conflitto ideologico, possono giungere alla totale comprensione della realtà sociale attraverso l'integrazione dei punti di vista complementari. Il prospettivismo, che costituisce il fondamento epistemologico della *Wissenssoziologie* mannheimiana, supera la fase polemica della sociologia e ammette la costruzione di un organo scientifico, del tutto staccato dai presupposti competitivi di una determinata classe sociale. In altre parole, il concetto di prospettiva viene considerato, come ha bene osservato il nostro Treves, « non già nel senso proprio del marxismo, che tende essenzialmente a scoprire nel pensiero dell'avversario l'errore dovuto al punto di vista della situazione sociale in cui si trova, ma nel senso particolare della sociologia del sapere, cioè come il principio generale della corrispondenza necessaria e della dipendenza reciproca che esiste tra la conoscenza dei fatti e il punto di vista della situazione da cui i fatti sono osservati » (20).

(17) *Ideology and Utopia*, cit. pag. 218.
(18) *Ideology and Utopia*, cit. pag. 230.

(19) *Ideology and Utopia*, cit. pag. 228.
(20) R. TREVES, *Karl Mannheim*, in « Rivista di Filosofia », aprile-giugno 1948, pag. 168-9.

Questa oggettività, che viene proposta come il fine medesimo della sociologia del sapere dovendo valere come il massimo criterio di spiegazione e di risoluzione pratica di tutti i problemi, porta M. a concedere agli intellettuali « indipendenti » una funzione giustamente paragonata dal Merton all'*absolute Geist* dello Hegel o al proletariato di Karl Marx: essi divengono i banditori della nuova utopia (21).

Possiamo già renderci conto, da queste brevissime indicazioni, dei molteplici problemi avanzati da M. e del loro interesse per discipline e ricerche anche diverse da quelle sociologiche. Non v'ha dubbio infatti che, dalla considerazione delle forme storiche e dei significati dell'utopia, egli fa emergere alla fine una teoria dell'esperienza e una nuova prospettiva dei valori. Quantunque M. abbia rifiutato di dedurre la sua sociologia da una metafisica, il Mandelbaum ha giustamente messo in luce la permanenza nella sua *Wissenssoziologie* dell'ontologia hegeliana e ancor più dello storicismo marxiano: essa si riflette nel concetto di una natura umana la cui razionalità emerge e procede necessariamente da una interazione tra l'uomo come organismo e il mondo esterno (22). Ora, questa concezione ancora romantica della storia, che realizza nel suo svolgimento una perfetta adeguazione della realtà con il razionale, viene a coesistere con una consapevolezza invero illuministica delle decisioni morali, dei doveri dell'intellettuale volti ad una sintesi sempre nuova e problematica. I due motivi sono presenti in *Ideology and Utopia*: in un caso l'utopia assolve la funzione dialettica e esplicativa di un processo che non può non pervenire con i liberi intellettuali alla sua più piena autocoscienza, nell'altro essa vale come un principio di tolleranza e di comprensione, come il rifiuto di ogni politicità aggressiva e settaria.

L'antinomia è più chiaramente esplicita nella sua configurazione speculativa. Se anche M. ha più volte respinto lo schema causalistico nella ricerca sociologica, questo ricompare quando l'indagine sulla mentalità utopica ritiene di poter esaurire la totalità dei significati storici. Le obbiezioni mosse a M. di aver introdotto dei criteri di obbiettività nelle scienze pratiche, sono legittime solo in quanto riflettono il pericolo della sociologia di assolutizzare i propri risultati e compromettere l'autonomia delle altre discipline: con ciò essa verrebbe davvero a confondersi con la peggiore delle filosofie e precisamente con quella che deduce le sue categorie e i suoi compiti da un principio intrascendibile e necessariamente vero. Tra la sociologia e la filosofia e l'altre indagini sussiste invero un ordine di relazioni e condizionamenti, che occorre chiarire se non ci si vuol chiudere troppo presto ad un orizzonte di ragione problematico (23). È nondimeno l'ideale di scientificità di M. resta esemplare di là da ogni oscurità metodologica: esso riflette l'aspirazione ad un concetto interamente prammatico del sapere, l'abbandono dell'universale metafisico per una nuova consapevolezza strumentale e operativa. Per un'effettiva trasformazione della realtà sociale e naturale, la scienza dovrà abbandonare ogni schema competitivo e sostenersi su quella che A. Weber chiamava la *freischwe bende Intelligenz,* su di un gruppo indipendente di intellettuali (24). La nuova società dovrà così, con la necessità di un controllo reciproco delle funzioni e delle competenze, assicurare la massima libertà scientifica, produttrice di beni per la comunità: è la futura democrazia progressiva e pianificata, ormai lontana dalle forme del vecchio liberalismo ottocentesco che scambiava la neutralità, il *laissez-faire* per la tolleranza (25).

La sociologia della conoscenza presuppone un'istanza *naturalistica* e insieme le fornisce il principio di una verifica sperimentale. Se questa prospettiva fosse andata chiarita rigorosamente nei suoi termini speculativi, M. avrebbe avviato a soluzione l'antitesi che egli scorgeva tra la *Wissenssoziologie,* cui accordava un carattere definitivo, e l'esigenza di un pensiero utopico, volto criticamente all'avvenire. Allora infatti il prospettivismo relazionistico gli si sarebbe svelato come la *scelta* di un ideale conoscitivo cui richiamare l'opera degli intellettuali migliori, come l'indicazione positiva di una

(21) R. K. Merton, *K. Mannheim and the Sociology of Knowledge,* in « The Journal of Liberal Religion », (Chicago, Ill.), Winter, 1941, pag. 140-5.

(22) M. Mandelbaum, *The problem of historical knowledge,* New York, pag. 72 ss. Cfr. anche Maquet, *op. cit.* pag. 122.

(23) Maquet, *op cit.,* pag. 117 ss. Per il generale problema metodologico della scienza sociologica in riferimento a M. vedi anche F. Kaufmann, *Methodology of the social sciences,* Oxford, 1944.

(24) Per questo aspetto del problema, si tenga presente N. Bobbio, *Introduzione all'inchiesta su Intellettuali e classe politica* in « Occidente », a. X, 1954, n. 1, pag. 8-10.

(25) *Diagnosis of our time,* cit. pag. 21 ss. Per l'analisi sociologica delle concezioni totalitarie e l'opposizione ai regimi dittatoriali del M. si veda R. Treves, *Interpretazioni sociologiche del fascismo,* in « Occidente », a. IX, 1953.

nuova utopia, come lo scioglimento del più grande paradosso del tempo nostro, « che cioè l'uomo, giunto al massimo grado di controllo razionale della realtà, resta senza ideali, diventa una creatura impulsiva » (26). L'ultimo discorso di M. è filosofico e prepara l'avvento di una *Verantwortungsethik,* di una vigorosa etica della responsabilità (27).

(26) *Ideology and Utopia,* cit. pag. 236.
(27) *Diagnosis of our time,* cit. pag. 167.

INDICE

Sociologia della conoscenza

Sociologia ed estetica

Sociologia e diritto

Sociologia, psicologia e pedagogia

Sociologia e storiografia

Sociologia e religione

Contributi storici

Questa collana dà inizio a una nuova attività del Mulino, divenuto casa editrice per realizzare più adeguatamente le proprie esigenze di ricerca, per meglio sviluppare quei problemi che già sulle pagine della rivista sono stati proposti alla attenzione del pubblico.

* * *

In questa collana di Saggi appaiono ora:

PRIMO CONVEGNO
AMICI E COLLABORATORI DE «IL MULINO»
RELAZIONE INTRODUTTIVA

FRANCESCO COMPAGNA
VITTORIO DE CAPRARIIS
GEOGRAFIA DELLE ELEZIONI ITALIANE dal 1946 al 1953

FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

Scritti di:

ABBAGNANO, BATTAGLIA, BANFI, BRUNELLO, CANESTRARI, CHIODI, FASSÒ, GALLI, GOVI, LE BLONDE jr., LUPORINI, MANFERDINI, MASSOLO, MATTEUCCI, MORPURGO-TAGLIABUE, MORRA, OGGIONI, PACI, PASTORE, PALUMBO, PEDRAZZI, RIZZOLI, SANTUCCI, SEMERARI, STEFANINI, STURZO, TREVES, VEDALDI, ZANGHERI.

prezzo lire millecinquecento